

تعریف اصول فقه، هو علم بالقواعد التي يتوصل بها إلى استنباط المسائل الفقهية عن أدلتها التفصيلية

موضوع، هي الأدلة الشرعية الكلية من حيث أنها كيف يستنبط عنها الأحكام الشرعية
غرض، بهتصيل ملكة استنباط الأحكام الشرعية الفرعية من أدلتها الاربعة
فائدتها، استنباط تلك الأحكام على وجه الصحة

حالات مصنف:

نام محمد بن محمد بن عمر، کنیت ابو عبد الله، لقبه حسام الدین، ساکن شهر
زبلی، اخصیکت فی بلد و بخاطر همین شهر اخصیکتی گفته می شود
ایشان شیخ کامل و امام فاضل و عالم ماهر در اصول و فروع بودند. بر کتاب المنخولی نوشته
امام غزالی که مشتمل بر اعتراضات علیه امام ابو حنیفه بود رد نوشته داشت به تمام اعتراضات
غزالی جواب مدلل داده منطبق امام ابو حنیفه را واقع کرده است. و کتاب منتخب الحسابی
در اصول فقه تصنیف آنقدر ایشان است که داخل بودن آن در خطاب حدیث دلیل بر مقبولیت
آن است. حسابی چنین شرح دارد مثلاً نای، نظامی، تبیین، التحقيق و حصول
او در روز رجب ۲۲ یا ۲۳ ذی قعدة سال ۶۴۰ قوت فنون در صبره القضاة قریب قاضیان
صفه فنون گردید

عبدالله بن محمد بن خازن

(۵)

فان اصول الشرع : اصل في اصل وهو في اللغة ما يتحقق عليه غيره. ومراد از اصول در این جا ادا
است. مراد از کتاب حکمیه این است که احکام شرعی از آنجا استنباط می شود. و مراد از سنت ۲۰۰۰
فقدیم است. معنی که بر هر طبقه احکام هستند. و مراد از اصناف است اصناف معتقدین است معنی
است و در لفظ الاصطلاح به این چیز اشاره داشت که اصناف فقط در میان اصحاب یا اهل مدینه یا غیره
الشیعیه نیست بلکه اصناف معتقدین این است در هر عصر اعتبار دارد. چرا قیاس را بعد از آنکه ذکر کردیم
بدین خاطر که هر قیاس اعتبار ندارد بلکه قیاس معتبر است که مستنبط از این سه اصول باشد. باین
تعریف قیاس لغوی شیعیه و عقل خارج کنند.

(۵) اما الکتاب عرفا القرآن العنزل. با ذکر العنزل علی الرسول. احتراز از کتاب غیره
بمعنای رکعت و معنای که بر آن است. یا بصورتی نازل شده است و از قید المکتوب فی المصاحف
احتراز شد از وی که تلاوت می شود مانند احادیث قدسیه و اصحاح که معنای تلاوت است
چنانچه الشیخ و الشیخه اذا زینا قاری جوهرا. و از قید المنقول عنه تنذرا احتراز شد
از قرأتی شاذ و مشهوری که در مصحف قرا و سمعه نوشته نشده باشد.

(۶) وهو النظم والمعنی جمیعاً. به جای لفظ منظم بکار برد بخاطر احترام چرا که لفظ در لغت
بمعنی انداختن است و قرا لا مجموعه نظم و معنی است. و مذمه صحیح اما اگر بمعنی هم
است مگر اینکه امام صاحب نظم را یکی لازم در حق مؤلفان قرار داده است.

(۷) واعتناء النظم والمعنی. اعتناء لفظ و معنی در رجوع به شرافت احکام شرعی است
و از قول فی سائر المعرفه. احتراز شد از نظم و معانی که بر هر دو طرف قصص و امثال چرا که
قرآن به از قصه و مثال است. لذا نظم و معنی در شرافت احکام شرعی که در آیات احکام بیان شده
است تا هستند (۶) الخاص و هو کل لفظ... خاص هر لفظ را گویند که وضع شده برای معنای معلو
بصورت انفرادی و بعد از آن و مراد می که وضع شده برای معنی معلوم بصورت انفرادی و تخصیص به

به چیز شود ۱ تخصیص فرد مانند ریبه ۲ تخصیص نوع مانند درجل ۳ تخصیص جنس مانند
 انسان ۴ بلا آوردن هر کل لفظ و وضع یعنی معلوم حال الانفراد هر سه نوع از این تخصیص در آن داخل شدن
 و ضرورتی برای آوردن کل اسم وضع لفظی معلوم نبود اما مصنف این را بدین خاطر آورد که تخصیص
 فرد از خاصترین تخصیص است ۵ والاعلم و هو کل لفظ یتنظم جمعاً ۶ عام همان است که جمعی
 از افراد را شامل می گیرد یا لفظاً شامل می گیرد مانند اصل و مشترکون یا معنی مانند من و ما
 من جاء بالحسنة فله عشر امثالها و این صفت برابر است که صد باشد یا زن، پیر باشد یا جوان همه را شامل
 می گیرد و حکم عام مانند حکم خاص است یعنی فائز و قاطع و یقینی می دهد حکم خاص را در حکم عام بدین
 خاطر بیان کرد تا عبارت کتاب مختصر تر بشود یا بدین خاطر که در قاطع و یقینی بودن قاطع اصل از
 علل اختلاف ندارد اما در عام اختلاف است زیرا حکم عام قاطع است اما نزد امام شافعی ظنی
 می باشد البته اگر در عام تخصیص صورت بگیرد نزد ما هم عام ظنی می شود و خصوصاً عام یا معلوم
 است یا مجهول مثال معلوم: فاتقوا العشرکین حیث وجدتمهم که حکمش عام است یعنی همه مشرکین
 را بکشید اما با و ان احد من العشرکین استجارک فاجره مستأمن خارج شد و تخصیص صورت گرفت
 لذا حکم این عام ظنی شد و مثال مجهول: اهل الله البيع و حرم الربوا یا مجهول است زیرا که
 یعنی زیادتی است و این مورد بیع هم صورت می گیرد در مالیک بیع حلال است و شایع آمد این مجهول
 را بالفتن الحظیة بالخطیة و الشفیع بالشفیع و التبر بالشفیع و التبر بالشفیع و التبر بالشفیع
 در حال اگر عام بعد از تخصیص برابر است که شخص معلوم باشد ظنی قرار می گیرد مانند فاتقوا العشرکین
 که با آیه و ان احد من العشرکین صورت گرفت و مستأمن خارج شد و علت تخصیص آن غایب بودن
 مستأمن از جنگ بود لذا همین علت در میان و پیر مرد و کور و میان هم دیده شد و آنها هم از مصداق
 آیه فاتقوا العشرکین خارج شدند و عام ظنی گشت و با تعلیل در این عام تخصیص صورت گرفت
 و عام در صورت مجهول بودن مخصص باز هم ظنی می شود مانند آیه را که بیاضها را از تفسیر کرد

[٧] والمشترك وهو ما اشترك فيه... مشترک معانی است که در آن چند معانی یا اسامی مشترک

باشد یعنی یک لفظ که دارای چند معانی باشد البته همه معانی را در یک لحظه شامل نمی شود مانند عین که هم بر چشم گفته می شود و هم به چشمه و زانو و طلا و آسمان و... و حکم مشترک این است که در آن توقف کرده و تا اصل و فکر کرده نشود تا یکی از معانی ترجیح داده شود مثلاً در یک عبارت لفظ عین آمده است مانند عین جاریه اول تاصل می کنیم که از این دو معنی که ایک در اینجا وفق می خورد می بینیم که چشمه جاری می شود

لذا می گوئیم که معنی عین در اینجا چنانچه است [٧] المؤول وهو ما ترجع من العشترک

و وقتی که یکی از معانی مشترک با غالب را می فکر ترجیح داده شد آن مؤول می گردد و حکم مؤول این است که عمل کردن بر آن واجب است به معنی احتمال غلط بودن آن حاشیه: تیرمین با نفس من ثلثه قرونه پس که قرون در معنی می دهد و مشترک است و ما قرون را بر حیض حمل کردیم و امام شافعی بر طهر حمل کرد

لذا احتمال غلط بودن هر یک از اینها است [٧] والقسم الثاني في وجوه البيان بذلك

دوم در وجه بیان این نظم (یعنی در طرق اظهار معنی) برای سامع و سلیق این نظم) است

از این تقسیم می هستند اظهار معانی است که مرادش از نفس صیغه معلوم است یعنی کسی اهل زبان باشد بدون هیچ گونه قرینه از خود صیغه مرادش را می فهمد لکن این امر در معانی است که وضاحت آن از ظاهر بیشتر است بخاطر معنای از جانب متکلم یعنی این وضاحت بخاطر سبب

است که از جانب متکلم یافت می شود از نفس صیغه مراد متکلم فهمیده نمی شود بلکه قرینه لفظی وجود دارد دلالت می کند بر اینکه متکلم از آوردن کلام فلان معنای مراد گرفته است پس برای این طور هم تفریق کرده اند: مَا سَمِعَ الْكَلَامَ لِأَجْلِهِ یعنی آنچه که کلام برای آن آورده شده است

مانند آیه فَاذْكُرُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النَّسَاءِ این آیه در اباحت نکاح ظاهر است چونکه فَاذْكُرُوا

فعل امر است و این ترین درجه فعل امر اباحت است اما در بیان تعداد زنان نص است چونکه

این کلام برای مشخص کردن تعداد زنان متکلمه برای یک شخص آورده شده است این آیه به این

خاطر برای بیان عدد نض است که اولاً اثبات نکاح قبل از نزول این آیه بنابر نصوص دیگر یا نقل
یا مبرم معلوم بود و همچنین اگر اصل بر چیزی وارد شود که مقتضای قید است و اصل برای وجوب
نباشد در این صورت هدف از آن اثبات شیء مذکور نیست بلکه اثبات همان قید است
[۸] المفسر و هو از داد و ضراً مفسر آن است که وضاحتش از نض بیشتر است بطوریکه باقی

نهی مانده در آن احتمال تخصیص و نه تاویل مانند قول خداوند و فسجد الملائكة کلهم اجمعون
و حکم مفسر ایجاب و اثبات حکم است بصورت قطعی بدون احتمال تخصیص و تاویل مگر اینکه احتمال
نسخ دارد و این منسوخ شدن هم خاص بر زمان پیامبر است بعد از پیامبر تمام نصوص محکم هستند
و قیام قوت مفسر بیشتر شد و مرادش از تبدیل (یعنی نسخ) معتبر گردید محکم نامیده می شود
و تفاوت در عجب این است که در وقت تعارض ظاهر می شود از آیه احل لكم ما وراذلكم معلوم می شود
که غیر از زنان محرمه که قبلاً بیان شده اند بقیه هم زنان حلال هستند تعداد آنها مشخص نشده است
و این آیه در حالت این زنان ظاهر است اما در جای دیگر در آیه فانكحوا ما طاب لكم من النساء بصورت

نض بیان شده است که بیشتر از غیر زن جائز نیست لذا در اینجا ظاهر و نض متعارض هستند بر نض
عمل می شود **[۹] اما الکل فی وجوب ثبوت** اما تمام اینها (یعنی ظاهر و نض و مفسر و محکم) ثبوت
آخیر را که شامل می شوند بصورت قطعی و یقینی واجب می گردانند اولین اسم ضدهای دارند که با آنها
مقابل هستند ضد ظاهر خفی است و خفی آن است که پوشیده است مرادش بنابر سببی غیر از صیغه که
پوشیده می شود به آن مگر به طلب ماخذ آیه سرقه و السارق و السارقة فاقطعوا ايديهم که این
آیه در حق کسیه بر و کفن زرد پوشیده و خفی است چونکه این دو تخریب اسم دیگری اختصا دارند که بدان
دست اختص می شوند یعنی به آنها سارق گفته نمی شود و حکم خفی این است در آن تفکر و تاویل شود تا اختلاف و
پوشیدگی آن داشته نشود که همین اختلاف بنابر ضریح یا تقیانی است که بدان چیز باشد مثلاً بطور معانی

تجوی زردی بیشتر است و در پناش کم رنگ است بک مثال می برای خفی آن است که بر هم شکلان خود

فهمیده شود باینکه اتصال بین حیثیت و صیغه برابر است که این اتصال معنوی باشد یا ذاتی و صورتی
مثال معنوی مانند ناکنداری فرد شجاع به آسز یا کبودن را به حمار ناله گزاری کردن. مثال ذاتی
مانند ناکنداری باران به سعاد ○ و اتصال بیینی هم از نوع اتصال صورتی است و اتصال بیینی
آن است که میان سبب و مسبب و علت و معلول وجود دارد در شریعت اسلام علت به چیزی
نی گویند که برای حکم مطلوبی وضع شده است چنانچه اگر در جای حکم نباشد علت هم مشروع نخواهد بود لذا
وجود و وجوب حکم هر دو بطرف علت منسوب است یعنی بخاطر علت حکم وجود و وجوب می شود
و در میان علت و حکم امر ثالثی وجود ندارد که حکم بطرف آن منسوب شود مثلاً لفظ نکاح برای افاده
ملک منتهی وضع شده است و وجود و وجوب ملک منتهی بطرف آن منسوب است و ملک منتهی با نکاح
برای مرد ثابت می شود و زن باید بیع را به مرد بسیار داما سبب آن است که مثل علت مشروع نباشد
بلکه سبب منقضی الی الحكم باشد و در میان حکم و سبب امر ثالثی وجود ندارد که حکم بطرف آن منسوب
است پس وجوب و وجود حکم هیچکدام بطرف سبب منسوب نیست مثلاً شرا و سبب ملک
منتهی است اما علت نیست علت همان ملک رقبه است شرا بواسطه ملک رقبه پس سبب
ملک منتهی است نه همین خاطر چه بسا شرا دیده می شود اما ملک منتهی ثابت نمی شود مثلاً کسی
خواهر رضاعی خود را بخرید ملک منتهی برای او ثابت نیست

اتصال بیینی بر دو نوع است اتصال حکم به علت مانند اتصال ملک به شرا است این استعاره
را از هر دو طرف ثابت می کنند (یعنی حکم گفته شود و علت صراحتاً گفته نشود و برعکس) به این خاطر که علت
مشروع نباشد ملک برای حکم آن علت و حکم ثابت نمی شود مگر به علت پس استعاره غلام می شود به همین
جهت می گوئیم اگر کسی گفت من اشتربت عبداً فهو حر پس نصف غلام را خرید کرد پس آنرا فروخت و دوباره
نصف دیگر را خرید نصف دوم غلام آزاد می شود و اگر گفت من ملک عبداً فهو حر غلام آزاد
نمی شود مادامیکه همه غلام در ملک او جمع نشود غلام آزاد نمی شود اگر شخص ملک را گفت و شرا

را میزد گرفت یا بالعکس... عمل کرده می شود به نیت آن شخص در هر دو صریح لیکن در جائیکه در آن تخفیف
است بر شخص (یعنی بر او تعصبات وارد می شود) پس سخنش در قضا قبول کرده نمی شود اما در اینجا قبول می شود
[۱۱] و الثاني اتصال الفرع بغير سبب محض، قسم دوم از اتصال بین اتصال فرع (حکم و سبب)
به آنچه که سبب موضوعی است محض که علت نیست (یعنی قسم دوم اتصال سبب به سبب (اصل) است)
طایفه اتصال زوال ملک و غیره با الفاظ عتیق که بنابر تابع بودن ثابت می کنند زوال ملک رقبه را و این اتصال
ثابت می کنند استقار اصل را به فرع (یعنی اصل و سبب را بگوئیم و فرع و سبب را مراد بگیریم و سبب برای
حکم است و حکم برای سبب نیست چرا که اتصال فرع به اصل در حق اصل در حکم عدم لایستی بنابر مستثنی
بودن سبب از فرع (یعنی سبب به سبب نیاز ندارد فرع به سبب) و این اتصال سبب و سبب
شماره مانند جمله ناقصه است که بر صله کماصل عطف شده باشد (مانند ^{جمله کامل} ^{جمله ناقص} هذه طالق وزینب) که متوقف است بر اول
کلام در آخر آن ^{جمله ناقص} تا که آنرا تصحیح کند و بخاطر اینکه جمله دوم مصداق جمله اول است و جمله اول صورت
کامل است. حکم مجاز در چیزی که از آن اراده شود را ثابت می کنند برابر است که مجاز قاض باشد یا نام
همانطور که آن حکم حقیقت است. بنابر عمومیت مجاز صا لفظ صاع و در حدیث این غیر لما تبعوا الدرهم...
را عام قرار می دهیم یعنی هر آنکه در صاع جای گیرد گند باشد یا گنج و آنکه در صاع اما اعام شافعی عمومیت مجاز
را قبول ندارد می گویند معتقدان از صاع این است که آنچه از طلعاء در صاع جای گیرد تفاضل درست نیست و در چیزهای
غیر طلعاهای درست است چرا که مجاز ضروری است (یعنی بظاهر ضرورت آورده شده و بظاهر و درست کلام آورده شده
مستحب است که این باطل است چرا که مجاز بر هر آن هم وجود دارد و فراوانی از غیر و ضرورت یاک است که
مجاز چیز جایز است **[۱۲]** و من حکم الحقیقه و المجاز مع یک از احکام حقیقت و مجاز این است که این دو
در صورتی که از یک لفظ هر دو معنا صادر گرفته شود محال است (مثلاً آیه اولاً صلتکم النساء معنای مجاز
آن مجاز است و ما هین معنی را صادر گرفته ایم لذا فی توابع معنای حقیقی آنرا که دست دادن است مراد بگیرد
و مثال اینکه حقیقت و مجاز را در یک جا و یک زمان با هم جمع کنیم مانند این است که شخصی در یک زمان
سه مثال مجاز خاص حدیث لا تبعوا الدرهم... است
سه مثال مجاز عام آیه اولاً صلتکم النساء است

الباقی را پیشتر که تم در مقلد او باشد و هم طریقه گرفته باشد و این محال است و بنابر محال بودن جمع بین
 حقیقت و مجاز اما معصوم می گویند اگر شخصی عربی را که دلال برای اوست (که) تلت مالش را به موالی خود
 وصیت کرد و بران او یک معصوم است و آن معنی مستحق نصف تلت می شود و نصف بقیه آن به وراثت
 معصوم برگشت داده می شود و به موالی مولاه چیزی نمی رسد چرا که از لفظ موالی معنای حقیقی که همان
 معصوم است مراد گرفته باشد پس هر بعد از مراد گرفتن معنای حقیقی، معنای مجازی که معصوم المعصوم
 (موالی المولاه) است باطل است لذا به آنجا چیزی از وصیت نمی رسد

(۱۴) انما اعلمهم الامان این عبارت جواب سوال قدسی است و سوال این است که تمام اصناف در این
 مسئله حقیقت و مجاز را با هم جمع کردید و وقتی که اهل حرب امان نخواهند بر ایناء و موالی خود شما
 می نویسند که ایناء الماناء و موالی الموالی که معنای مجازی ایناء و موالی هستند در این امان داخل می شوند
 لذا در اینجا حقیقت و مجاز را با هم جمع کردید مصنف جواب می دهد که غایب قرار دادن اخصاف امان را پس
 ایناء و ایناء الماناء و موالی الموالی بدین خاطر است که اسم ایناء و موالی ظاهر آن (فوج) و عرفاً
 فروع (ایناء الماناء و...) را نیز شامل می گیرند (یعنی در عرف بنویسیم فرزند می گیرند) لکن محمل کردن به معنای
 ظاهرش (عرفی) باطل است بنابر صحت بودن معنای حقیقی پس مجرد اسم این و موالی بانه عاید و در وظائف
 چون شبه ایجاد شد لذا ایناء الماناء نیز در امان قرار می گیرد و این بقا د اسم باشد اشاره کردن است یعنی در مقلد
 مسلمانان به طرف یک جریح اشاره کنند و مرئی فکر می کنند که به من امان می دهد لذا نزد مسلمان می آید در آنکه مصنف
 مسلمانان بخاطر امان دادن او را اشاره کرده اما بار هم حرب در امان می شود (۱۴) و انما ترک فی الاستحسان
 جواب سوال قدسی است سوالی در ضمن اخصاف در صحت ایناء الماناء و موالی که فروع بودند در امان داخل
 کردید پس چرا در صورت امان قواستین اباد و امهات، اعباد و جنات را که اصولند داخل نمی کنید
 مصنف جواب می دهد که به اعتبار صورت اعباد و جنات در امان داخل نمی شوند برای آنکه اعتبار صورت
 (شبهه کردن) برای ثبوت حکم در محل دیگر که بطریق تبعیت باشد و این تبعیت در فروع دلیلی می شود

نه در اصول یعنی فروع تابع اصول است یعنی وقتی اصول را بگیریم فروع داخل می شود چرا که فروع تابع اصل است و اصل تابع فرع نیست **۱۵** فان قيل قد قالوا فعین خلف... اگر کسی از شرائع بر حوا اعتراض کند و بگوید که شما در مسئله دلیل حقیقت و مجاز را با هم جمع کردید مسئله این است که شخص سکنه ضرر کند که لا یضع قدمه فی دار فلان معنای عقلی وضع قدم، قدم گذاشتن در حالت یا برهنگی است و معنای مجازی آن در حال سوار شدن و بالکشی بودن است و شما می گویند که در هر دو حالت اگر وارد خانه شود طاعتی نشود برابر است که خانه در ملک او باشد یا عاریت و اجاره باشد و برابر است که در حالت سوار شدن داخل خانه شود یا پیاده، لذا شما حقیقت و مجاز را با هم جمع کردید مصنف جواب می دهد که وضع قدم مجاز است از دخول در عرف یعنی در عرف وضع قدم داخل شدن در خانه می شود و اضافه دار صلاوات آن نسبت سکنی است یعنی هر خانه ای که در آن سکونت دارد برابر است با خانه گرفته یا در ملک او باشد بالا

اعتراض دوم: اما ابو حنیفه و محمد گفته اند اگر شخصی گفت: **لله علی ان اقوم رجلاً ویت سئلوه** از این قول بکنند این قول هم نذر است و هم یحسین لذا این حقیقت و مجاز جمع صورت گرفت (معنای حد نذر است و معنای مجازی یحسین است) مصنف جواب می دهد که در مسئله نذر جمع بین حقیقت و مجاز صورت نگرفته است بلکه آن قول **(لله علی ان اقوم رجلاً)** بر اعتبار صیغه نذر است و یحسین است بر موصوب آن (یعنی صواب نذر) ایجاب است (یعنی الله علی ان) بر این نذر وضع شده است و قبل از این نذر بر شخص روزه واجب نبود اما بعد از نذر گرفتن روزه بر وی واجب گشت و ترک آن حرام گشت لذا این نذر صاهی را که ترک روزه واجب است را تحریم کرد و تحریم حلال و صلیح نذرهای یحسین است چرا که بیابان بی بی مبارک و غسل را بر خود حرام کرد و خداوند این فعل بیابان را یحسین حساب کرد و گفت **لم یقرم ما اهل البیت** قد فرض الله لکم تحله ایها انکم پس معلوم است که تحریم حلال یحسین بشمار می رود پس یحسین از طریق صاهی ثابت نمی شود بلکه از طریق اینکه موجب کلام (است ثابت می شود) و این قول **لله علی ان اقوم رجلاً طائفة شرار** قریب است (یعنی شخصی دینی را محرم خود را خرد بگویند) پس آن شخص از حیث صیغه اشتراط طایف قریب راه بین اعتبار کرده شده محرم مجاز و این اعتبار عمد مجاز نظیر این مسلم است شخصی گفت: **عیدی تریدم یا فلان** آن شخص بعد از روز بیاید یا شب **عیدی** فلان آزادی می شود برای آنکه عید زمانیکه محرم باشد با فعل غیر عقدی، بر مطلق وقت حمل کرده می شود و در وقت شب و روز داخل هستند

می شود و آزار می خورد باعتبار موجب آن (برای اینکه مالک بودن موجب و ثابت کننده حق است) (۱۷) و من حکم هذا الباب ... از حکم حقیقت و مجاز این است و زمانیکه عمل کردن به معنای حقیقی امکان پذیر باشد به طرف معنای مجازی رفته نمی شود چرا که مصداق و مجاز معنای اصل و حقیقت قرار نمی گیرد ... پس اگر معتذر باشد (یعنی عمل نکردن به حقیقت سخت یا ناممکن باشد) مثلاً شخصی بگوید که لا یأکل من هذه الخنطة (مسلم است که درخت فخرآورده نمی خورد و خوردن درخت فخرآورده معنای حقیقی است و خوردن درخت آن معنای مجازی است) یا حقیقت محصوره باشد (یعنی عمل کردن به معنای حقیقی ممکن باشد اما صدمه آنرا ترک داده اند) مانند شخصی که بگوید خوردن لا یضع قدمه فی دار فلان (که معنای حقیقی آن گذاشتن قدم با پای برهنه و بیاد و خطی صاف است اما کسی به آن عمل نمی کند) در این دو صورت به سوی مجاز رفته می شود بنابر همین قاعده (یعنی معتذر بودن و محصور بودن معنای حقیقی به سوی مجاز رفته می شود) و کلی کردن به خصوصت بر می گردد به عطف جواب برای اینکه معنای حقیقی خصوصت (که انکار است یعنی وکیل فقط انکار کند و مدعی هر چه بگوید او در جواب انکار کند و بگوید انظر برضت لذا معنی حقیقی خصوصت که انکار است) شرعاً متروک است (و شریعت آنرا که نزع است صرام، قرارداد داده است و فداوند معال فخرورده و لا یتنازعوا) و محصور شرعی مانند محصور غیر شرعی است مثلاً شخصی بگوید خوردن که لا یأکل هذا الصبی این سرزند او حقیقتاً بر زبان گویند او نیست چرا که شریعت از هجران صبی منع فرموده و بیاض بر فرموده این مختص لم یرحم صغیرنا) لذا هجران صبی شرعاً متروک است (و فرد خائف اگر در حالت جنائی یا بی خبری طفل یا او محبت کرده باشد می تواند ...)

(۱۷) فان كان اللفظ له ... اگر یک لفظ دارای حقیقت مستعمل و مجاز متعارف بود (یعنی صدمه به فرد و عمل می کنند نزد امام ابوحنیفه به حقیقت مستعمل عمل می شود و نزد صاحبین به مجاز متعارف مثال: شخصی بگوید که لا یأکل من هذه الخنطة یا لا شرب من هذه الفرات که معنای حقیقی خوردن آنرا است و معنای مجازی خوردن آنرا بیان آن معنای آنرا است) لذا نزد امام ابوحنیفه با خوردن

همان اندام حاشا نمی شود اما نزد صاحبین حاشا می شود و در مسئله دوم با حالتی که می نویسد آن معنای
حق است و معنای مجاز آن به هر کیفیت که باشد باریست بخورد یا ایوان و در این اختلاف بر آن گردید
یعنی حاشا می شود اما نزد صاحبین و اما اصل این است که نزد امام ابوحنیفه مجاز و حاشا
یک اصل و ضابطه ای که بین صاحبین و اما اصل این است که نزد امام ابوحنیفه مجاز و حاشا
حقیقت است در تکلم حتی که صحیح است استعاره و فرق به معنای المرحله این کلام برای واجب کردن حقیقت نباشد
(یعنی فقط ترکیب کلام درست باشد به طرف مجاز رفته می شود و کاری به حقیقت کلام نداریم) مثلاً شخصی بگوید
که از لحاظ من از او بزرگتر بودی و گفت این؟ (چون که نزد امام ابوحنیفه کلام المرحله حقیقت صحیح و
ترکیب درست است لذا به طرف مجاز که حقیقت کلام است رفته می شود و غلام اگر از من بزرگتر بودی حقیقت شخص
بزرگتر از من است پس امام ابوحنیفه اعتبار کرده بر همان برادر تکلم لذا حقیقت نزد او از مجاز اولی تر
می باشد اما نزد صاحبین مجاز و حاشا حقیقت است در حکم و بهر حال مجاز و حاشا است بهر حقیقت
بنا بر استمال مجاز بر حکم حقیقت کلام پس مجاز اول از حقیقت قرار گرفت
[۱۹] ثم جملة ما تتركه و در این جا معنای حقیقی که کلام می شود به طرف مجاز رفته می شود و این
محل کلام (یعنی محل کلام دلالت می کند که در اینجا معنای مجازی مراد است مثلاً چای بهر ضرورتی که باشد
الاعمال بالنیات که معنای حقیقی آن این است که هیچ کاری بدون نیت صورت نمی گیرد و حال آنکه ما بسیار کارها را
بدون نیت انجام می دهیم لذا معنای مجاز مراد است یعنی افعال و اعمال بالنیات یعنی بدون نیت
تولید نمی شود) ۲ بدلالة العادة (یعنی عرفی دلالت می کند که در اینجا معنای مجازی مراد است مثلاً
شخص گفت لا آکل من هذه النخلة می گویم که بزرگوار به طرف متکلم (یعنی متکلم در حالتی است که دلالت می
می شود که باشد) ۳ بدلالة العادة (یعنی عرفی دلالت می کند که در اینجا معنای مجازی مراد است مثلاً چای بهر ضرورتی که باشد
معنای حقیقی مراد نیست مانند شخصی در حالت خشم بر زنی که آماده بیرون رفتن از خانه بود گفت
تفرجی فالت طالق لذا ان المرحله و آن حالت خارج می شود طالق نمی شود چرا که حالت متکلم طوری
له یعنی حکم مجاز بدون آنرا صحیح است که مجاز مشتمل بر حقیقت است

که دلالت می کند بر حالت اولی (ختم) (زن طلاق است) بی دلالت سیاق النظم (النظم آیات و الفاظ
 سیاق: الفاظ مابعد و مانند و من شد فی موص و من شد بعد و اگر معنای حقیقی را بنگریم بین انسان
 مختار است که کافر شود یا صمدان اما این مراد نیست بلکه سیاق کلام زبانی انا الله الذللمین (۱)
 دلالت بر توبیح می کند و معنای حقیقی مراد نیست **۵** دلالت اللفظ فی نفسه (یعنی لفظ بدون
 نظر به سیاق و سباق و محل و عادت فقط باعتبار مافذ اشتقاق و مافذ حروف دلالت کند داشته
 باشد که معنای حقیقی مراد نیست) مثال شخص سوگند خورد به الاکل لعناً بعد از آن گوشت حرامی
 خورد خورد اما ابوحنیفه حاشا نفری شود چرا که گوشت حرامی در لحم داخل نیست زیرا لفظ لحم یعنی ل ج م
 در آن شدت الهی مثلاً گفته می شود لحم الحرب (جنگ شدت گرفت) اما در ماهی شدت نیست چرا که
 شدت از زمین پیدای شود و در ماهی ضون و صود ندارد) همچنین اگر شخصی سوگند خورد به الاکل فاکمه
 انلور خورد خورد اما ابوحنیفه حاشا نفری گردد چرا که خوردن انلور ~~فقط~~ و غذا داخل است و در فاکمه داخل
 نیست و فاکمه مشتق است از تفکم (تفعم و یعنوا تفریج خورده می شود) و یعنوا غذا خورده نمی شود
۱۴ و اما الصریح غرض قول بعث و اشتربت و وهبت و حکمت...
 ترجمه و اما صریح مانند قول گوییده بعث و اشتربت و وهبت (همه کردم) و عکس این است
 که تعلق دارد (و ابسته است) به عین کلام و کلام قائم مقام معنای خودش است حتی که از شدت مستغنی
 است (بنازی به نیست ندارد) چونکه مرادش ظاهر است)

توضیح: در اصطلاح صریح لفظی است که معنا و مرادش کاملاً ظاهر باشد و هیچگونه احتمالی بر آن
 نباشد بلکه با گفتن لفظ معنای آن در فهم بیاید آن لفظ ~~صریح~~ صریح خواه حقیقی باشد خواه مجازی.
 مصنف تعریف صریح را آنکه در لفظ فقط بر مفاهاک اتفاق افتد چونکه مقصود تعریف از مفاها
 حاصل است از طرفی می توان گفت مصنف با قولش دلالت ظاهر المراد به طرفی تعریف اشاره
 کرده است مثال صریح مانند بعث (فروختن) که قول فروخته است و اشتربت که قول

حریدار و زهبت که قول می‌کنند است. حکم صریح این است که حکم به نفس کلام و استیلاست
و کلام قائم مقام معنا و مراد خود است حتی که کلام صریح محتاج نیست از کلام صریح
بدون اراده و نیت حکم ثابت می‌شود چنانچه اگر کسی خواست الحذف بگوید بدون اختیار از
زیانش است طلاق خارج شد طلاق واقع می‌شود چونکه صریح ظاهر المراد است و احتمال غیر ندارد
و نیاز به نیت در جایی پیدا می‌شود که معنای مراد از دیگر احتمالات جدا کرده شود. پس در صریح وقتی
که احتمال دیگر نیست نیاز به نیت هم پیش نمی‌آید.

و حکم الکفایه انه لا یوجب العمل به الا بالنیت. اما فی قوله جعلناه بواش
ترجمه: حکم کنایه این است که عمل به آن واجب نیست مگر به نیت. چونکه لفظ کنایه مرادش پوشیده
است و کنایه صل صبار است قبل از اینکه معارف قرار گیرد و ناصیه شده باشد باین و الحرام و امثال
این دو کنایات طلاق مجازاً، چونکه معنای آنها معلوم است ولی ایهام در صریح است که این
افعال بدون متصل می‌شوند و در آن محل عمل می‌کنند به خاطر همین ایهام این الفاظ مشابه
کنایات هستند و مجازاً این الفاظ کنایه ناسطه اند و سطر همین ایهام این الفاظ
محتاج نیت هستند، وقتی که ایهام بوسیله نیت زایل شد عمل بر وجوبیات این الفاظ واجب
قرار می‌گیرد بدون اینکه این الفاظ عبارت از صریح قرار داده شوند به همین خاطر این الفاظ
باین قرار داده شده اند.

توضیح: مصنف در لایق کلام خود یا جمله «لانه مستتر المراد» به طرف تعریف کنایه اشاره کرده
است بهر حال کنایه لفظی است که مرادش پوشیده باشد بدون تعریف و فهم نیاید و کنایه خواه حقیقت
باشد خواه مجاز حکمش این است که عمل بر آن زمانی واجب خواهد بود که از طرف حکم نیت یا قائم
مقام نیت یعنی دلالت حال و غیره دیده شود مثلاً کسی به زنی بگوید «انت باش» تنها با تکلم این
جمله طلاق واقع نمی‌شود بلکه باید شوهر نیت طلاق کرده باشد یا قائم مقام نیت مثلاً دلالت غصه

یا مکره طلاق موجود باشد اگر نیست و دلالت نباشد طلاق واقع نمی شود - مصنفی گویند
تا زمانی که صیاح در میان مردم متعارف نباشد کنایه است - اما زمانی که میان مردم متعارف شد
در این صورت کنایه بایستی نمی ماند بلکه صریح قرار می گیرد -
سقی البانی والحرام - ۱۱۰ ب در اینجا مصنف به یک سوال مقدر جواب می دهد سوال این است
که شما گفتید کنایه آن است که معنا و مرادش پوشیده است در صورتیکه الفاظ طلاق بانی مانند بانی
و حرام و اضالی آن معنی و مرادشان معلوم است چنانچه بانی از بیخود مأخوذ است به معنای
جدا شدن و حرام از حرمت مأخوذ است به معنای منع کردن پس بطور این الفاظ کنایه قرار
داده شده اند

جواب این الفاظ بطریق مجاز کنایه گفته شده اند نه بطریق حقیقت چونکه معنای این الفاظ
المرحوم معلوم و بدون ابهام است اما در محلی که این الفاظ متصل می شوند و عمل می کنند ابهام
است مثلاً در این بانی معنا معلوم است ولی در فعل یعنی جدا بودن زن ابهام وجود دارد که
زن از حال جدا است یا از خانواده جدا است یا از شوهر جدا است به خاطر همین ابهام این الفاظ
مشابه کنایه حقیقی قرار داده شده اند لذا مجازاً کنایه گفته شده اند یعنی مشبه به (کنایه حقیقی)
ذکر شده و مشبه (الفاظ) مذکور مراد گرفته شده اند - لذا احتیاج به نیت شوهر است
البته نیت شوهر بخاطر این نیست که این الفاظ کنایات هستند بلکه نیاز به نیت به این خاطر است
تا محقق شود که جدا از زن از چه چیزی است - و وقتیکه ابهام بواسطه نیت دور شد این الفاظ
بذات خود در موقعیات و مقتضیات خود عامل قرار می گیرند - پس با این الفاظ در صورت وجود
نیت طلاق، طلاق بانی واقع می شود - این الفاظ چونکه کنایه از طلاق صریح نیستند به همین
خاطر بوائی گفته شده اند

(۶۱) الا فی قول الرجل اعتدی لانی حقیقتی - فی قوله فاستعیر الحكم لیسیم

ترجمه: حکم در قول هر دو که بگوید «إِعْتَدِي» چونکه حقیقت این قول برای حساب است و در زوال نکاح
اثری ندارد و در اعتداد (شماردن) احتمال دارد که غیر از شماردن حیض، شماردن چیز دیگری مراد
گرفته شده است (اراده شده است) پس وقتی که قائل به این قولش نیست شماردن حیض را داشت
و باینست ابهام زایل شد در اینصورت باین قول طلاق بعد از دخول از روی اقتضاء واجب وثابت
می شود و قبل از دخول این قول مستعاراً محض از طلاق قرار داده می شود چونکه این قول سبب
طلاق است پس حکم مستعار برای سببش قرار داده شد.

توضیح در این عبارت از قول سابق مصنف که گفته بود «جعلناها بواسطه الاستثنا است» منظور این
است که تمام الفاظ کنایات طلاق باین هستند یعنی از اینطی طلاق باین واقع می شود مگر سه الفاظ الاعتدلی
یا استبرائی و حاکم یا انت واحد که باین الفاظ با وجود کنایه بودن طلاق رجعی واقع می شود نه
طلاق باین چونکه در این سه مورد لفظ طلاق مقدر است و از لفظ طلاق طلاق رجعی واقع
می شود معنای حقیقی اعتدلی شماردن است و تاثیر در زوال نکاح ندارد اما لفظ اعتدلی در احتمال
دارد غیر حیض یعنی چیز دیگری را بشمار مثلاً نعمتهای خدا را بشمار یا نیکوهای شهر را بشمار
یا برای فاری شدن از عتت سه حیض را بشمار، باینست زوج ابهام رفع می شود و مراد ظاهری شود
اگر زن مضطرب بها است (یعنی زنی با او جماع کرده است) طلاق باین طریق اقتضاء ثابت می شود یعنی
لفظ طلاق اقتضاء مقدر می شود چونکه وقتی شماردن زن دستور گذاردن عتت می دهد، حکم گذاردن
عتت متقاضی سبقت طلاق است گویا زنی می گوید عتت بگذار که مرا طلاق داده ام یا طلاق باین
سبب عتت بگذار که در اینصورت طلاق رجعی واقع می شود.

اگر زن غیر مضطرب بها است چونکه عتت ندارد در حق او نمی توانیم بگوئیم که شوهر به او لعنت برای گذاردن
عتت سه حیض بشمار لذا در حق او طلاق اقتضاء ثابت نمی شود چونکه حکم گذاردن عتت متقاضی
سبقت طلاق است در صورتیکه غیر مضطرب بها عتت ندارد لذا حکم عتت به او متقاضی سبقت طلاق نیست

بلکه قول شوهر به غیر مدخول بها مستعار از طلاق است. یعنی مراد از اعتدال مجازاً طلق نفسک است و علت این مجاز این است که طلاق سبب عدت است و عدت مسبب و به خاطر غیر مدخول بها بودن زن، مراد گرفتن مسبب (عدت) ممکن نیست لذا مجازاً سبب (طلاق) مراد خواهد بود و بر غیر مدخول بها طلاق واقع می شود و زن بلا شک می گردد.

و کذلک قوله استبرئ رجعت:

ترجمه: همین طور است قول شوهر استبرئ رجعت
توضیح: یعنی اطلب برائت رجعت، یا اگر رحم خود را طلب کن که این لفظ هم دو احتمال دارد، ۱. بوسیله حیض رحم خود را پاک کن تا جماع کنیم و بیاید شود ۲. برای نکاح باشوهر دیگر رحم خود را پاک کن قبل از نیست اگر چه کلام صحیح است ولی باینست بشوهر اتمام دور می شود اگر زن مدخول بها باشد طلاق اقتضا و ثابت می شود چونکه وقتی شوهر بر زن می گوید برای نکاح باشوهر دیگر رحم خود را پاک کن این امر متقاضی سبقت طلاق است گویا شوهر می گوید رحم خود را برای نکاح باشوهر دیگر پاک کن که من ترا طلاق داده ام - لذا طلاق رجعی واقع می شود - اگر زن غیر مدخول بها باشد لفظ استبرئ رجعت (که حاصلش عدت گذاردن است) مستعار از طلاق خواهد بود یعنی مراد از استبرئ رجعت مجازاً کونی طلاق خواهد بود و علت مجاز آن است که در باب اعتدال گذشت یعنی استبرئ رجعت که حاصلش گذاردن عدت است و سبب است و طلاق سبب است و مسبب اگر خاص سبب باشد چنانچه در اینجا است می توانیم مسبب را گفته مجازاً مسبب را مراد بگیریم لذا در اینجا هم (مسبب) استبرئ رجعت گفته سبب (طلاق) را مراد می گیریم که بخاطر جهت عدم عدت طلاق باشد واقع می شود چونکه غیر مدخول بها عدت ندارد.

وقد جادت به السنة... الى قوله ثم راجعاً

ترجمه: هم چنین در مورد این حدیث وارد شده است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم فرمود گفت: اعتدال

سبب رجوع کرد

توضیح در این عبارت مصنف از یک حدیث مسلم شریف استدلال کرده که از لفظ اعتدی طلاق رجعی واقع می شود باین پیامبر نزد پیغمبر تشریف آوردند دید که برخوشیاوند خود که در غزوه بدر کشته شده بودند گریه می کنند این امر برای پیامبر ناگوار شد پس گفت: ایعتدی یعنی باین لفظ طلاق داد حضرت پیغمبر و پیشیمان نشد و گفت: من بزیب خود را به محاشتم می دهم فقط می خواهم بروز قیامت از زنان تو باشم پیامبر در خواست او را قبول کرد و رجوع فرمود از این حدیث معلوم شد که از اعتدی طلاق رجعی واقع می شود چونکه رجعت بعد از طلاق رجعی است نه طلاق بائن

و كذلك انت واحدة یحتمل الی قول غاملاً یوجب

ترجمه همین طور است واحدة احتمال دارد صفت طلقه باشد و احتمال دارد صفت زن باشد و قنیمه ایام بر سبیل نیست زائلی نشد این کلام دلیل طلاق صریح قرار می گیرد یا موجب خود عامل قرار می گیرد توضیح: لفظ واحدة صریح باشد یا مضبوط یا مجزوم (یعنی بآن وقف کرده خود) در هر صورت باینست طلاق، طلاق رجعی واقع می شود باین لفظ و احتمال دارد: ۱- واحدة یعنی برای طلقه محض است (طلقه بمعنای طلاق است) در این صورت تقدیر عبارت چنین خواهد بود: انت واحدة و واحدة اما زن

چون بذات خود طلاق نیست بلکه طالق است لذا مراد از آن: انت طالق طلقه واحدة خواهد بود ۲- احتمال دارد لفظ واحدة صفت زن باشد یعنی تو تنها هستی یعنی در حال وصال کنیا و یگانه هستی قرینه بر هیچ کدام از این دو احتمال وجود ندارد لذا مراد کلام صمیم است اما وقتی که شیت احتمال اول را داشت اجماع دور شد کلام دلیل بر طلاق صریح قرار می گیرد لذا طلاق صریح واقع می شود

در آخر مصنف می گوید: این کلام باین اعتبار موجب و مقتضای خود عامل نیست چونکه موجب این کلام توصیف است که توصیف دخالتی در زوال نکاح ندارد (بلکه بنابر روش ما آنکه طلاق حدیث قرار داده شد طلاق واقع می شود و محال است که طلاق حدیثی در زوال نکاح باشد)

(۳۱) ثم الاصل في الكلام هو الصريح ... الى قوله لا يستوجب العقوبة

ترجمه: اصل در كلام صريح است اما در كنايه نوعي قصور (كوتاهي) وجود دارد - طوري كه بدون نيت از بيان قاصرو ناتوان است اين تفاوت در چيزهاي ظاهري شود كه بنا بر شبهات رفع ي شوند حتي اگر اقرار كننده اي بر نفس خود بعضي از اسباب صريح حد و عقوبت را اقرار كرد تا خدا عليه السلام بفكر صريح ذكر كنند مستحق و مستوجب عقوبت قرار نفي گيرد.

توضيح: مصنف ي گويد در كلام اصل صريح است كنايه خلاف اصل است چونكه كلام براي افراد و افراد هم وضع شده و اين مقصد در صريح اكمل است اما كنايه در افراد و افراد اكمل نيست بلكه نوعي قصور دارد به معني خاطر محتاج نيت است و تفاوت هيچان صريح و كنايه به اعتبار ظهور و خفاء در حدود و كنفاي ظاهري شود كه با شبهه نوعي شوند چنانچه اگر كسي بر خود به نسيب از اسباب حد و عقوبت اقرار كند تا خدا عليه السلام بفكر صريح مستحق عقوبت قرار نفي گيرد مثلاً كسي گفت: جامعته فلانة جماعاً حراماً يا گفت: واقعتم في الزنا بصورت بر او حد واجبندني شود چونكه اين الفاظ در معنای زنا صريح نيستند. البته اگر گفت: نكته (با او بكارن كردم) يا گفت: زنيتم بها در اين صورت حد جاري نمي شود چونكه اين الفاظ در معنای زنا صريح هستند هين طور اگر كسي به ديگري گفت: فحشرت فلانة يا جامعتمها حد قذف لازم نمي شود چونكه اين الفاظ در معنای زنا صريح نيستند البته اگر گفت: زنيتم بها يا نكته در اين صورت حد قذف ثابت نمي شود چونكه اين الفاظ در معنای زنا صريح هستند.

(۳۲) والقسم الرابع في معرفة ... الى قوله وبلاقتضائه

ترجمه: قسم چهارم در شناخت انوار واقف شدن بر احكام نظام و آنها چهار هستند - استعمال بعبارة النص، و استعمال به اشارة النص، و استعمال بدلالة النص، و استعمال به اقتضاء النص

(۳۳) اما الاول فما يتيقن بالكلام ... الى قوله قصد

ترجمه: اما اولي آن حكم است كه كلام براي آن آورده شده است و قصد آن از كلام اراده شده است

توضیح: مراد از «اول» در این عبارت هکلی حکم است که از عبارت النص ثابت می شود و هدف از
 در ماسبق له الکلام تعریف کردن همین حکم است - مقصد تعریف عبارت النص یا تعریف استلال از
 عبارت النص نیست چرا که با جعل ماسبق له الکلام تعریف عبارت النص درست نیست بخاطر اینکه عبارت
 اسم نظم است و ماسبق له الکلام (آنچه که کلام برای آن آورده شده) حکم است و در میان نظم و حکم بیان
 وجود دارد و تعریف چیزی با مابین آن درست نیست لذا باید «ماسبق له الکلام» تعریف عبارت النص صحیح
 درست نیست و همچنین استلال هم فعل مجتهد است یعنی استنباط از عبارت استلال نامیده می شود
 و ماسبق الکلام له فعل متکلم است با فعل یکی تعریف فعل دیگری هم بی معنی است پس معلوم شد که
 ماسبق الکلام له نه تعریف عبارت النص است و نه تعریف استلال از عبارت النص بلکه تعریف حکمی است که از
 عبارت النص ثابته می شود پس حکمی ثابت شده از عبارت النص آن است که کلام بخاطر آن آورده شده است
 و عبارت النص قصداً از کلام اراده شده است

[۲۲] والاشارة ما ثبت بالنظم الى قوله احق عند التعارض:

ترجمه: اشاره النص آن است که مانند اول از نظم ثابت است ولی کلام برای آن آورده نشده است
 همانطور که در کلام خداوند «اللفراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واهلهم واهلهم»
 غنیمت حصه فقراء واجب است و در آن اشاره به این نکته است که ملک آنها را ایل شده به طرف کفار منتقل
 گردیده است و این هر دو در واجب کردن حکم برابر هستند و در وقت تعارض اول مقدمتر است
 توضیح: در اینجا هم مراد همان حکم است که از اشاره النص ثابت می شود حکمی که از اشاره النص ثابت
 می شود آن است که مانند اول از نص ثابت می شود یعنی همانطور که حکم ثابت شده از عبارت النص ثابت با
 نظم بوده حکم ثابت شده از اشاره النص هم ثابت بالنظم است البته کلام برای حکم ثابت شده از اشاره
 النص آورده نشده است طبعاً برای بیان اشاره النص آیه اللفراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم واهلهم واهلهم را
 آورده که در این آیه واجب بودن حصه فقراء مهاجرین در مال غنیمت از عبارت النص ثابت است لیکن

در این کلام اشاره به این صریح است که ملک آنها از اهل الشان که در ملک بوده زایل شده است - چونکه آنها را
 فقیر گفته است و حقیقت فقر زوال ملک است - دور بودن مال فقر نیست مسافر اگر در خانه مال داشته
 باشد غنی است فقیر نیست و زکات بر او واجب است - خلاصه زوال ملک مهاجرین از اهل الشان و آمدن
 اموال در ملک کفار از اشاره المض ثابت می شود - امام شافعی قائل است که در اینجا مهاجرین مجازاً
 فقراء گفته شده اند چونکه به اموال خود دسترسی نداشته اند جواب از طرف طایفه است که ملازمیکه عمل
 بر حقیقت ممکن باشد رجوع بطرف مجاز خلاف اصل است و در اینجا چونکه فقراء قرار دادن مهاجرین
 حقیقتاً ممکن است لذا آنها را مجازاً فقراء قرار دادن خلاف اصل بوده به هیچ وجه مناسب نیست
 مصنف می گوید عبارت المض و الإشارة المض در ثابت کردن حکم باین حالت چونکه حکم که بوسیله امریک از این نوع
 ثابت می شود از نفس نظام ثابت می شود و دلالت هر دو بر همان شان قطعی است البته در وقت تعارض
 عبارت المض بر اشاره المض ترجیح دارد چونکه حکم ثابت شده از عبارت المض مقصود است و کلام بخاطر
 آن آورده شده است لذا عبارت المض اقوی است مثلاً در حدیث آمده است که آنحضرت فرمودند زنان
 ناقصات عقل و دین هستند گفته شد نقصان دین آنها چیست؟ فرمودند یکی از آنها نصف زندگی اش را
 در خانه می نشیند نفاز نفی غولند و روزی نمی گیرند این حدیث برای بیان نقصان دین زنان آورده شده است
 لذا در مورد بیان نقصان دین زنان عبارت المض است اما از این حدیث برای این مضمون اشاره شده است که
 حد اکثر مدت حیض ۱۵ روز است همانطور که حدیث شافعی است چونکه نصف عمر بودن نفاز و روزی
 بخاطر حیض است و حساب زندگی از روی سال است لذا نصف سال زمانی حیض است و سهل بود که
 ماها حساب می شود لذا نصف ماه یعنی پانزده روز زمان حیض است و بعد از آن می شود لذا ۱۵ روز بودن
 اکثر مدت حیض از اشاره المض ثابت است اما در مورد اکثر مدت حیض حدیث ابو امامه باهلی
 وجود دارد که «اقل الحيض ثلثة ايام و اکثرها عشرة ايام» و حدیث اولی با حدیث دومی معارض
 است و حدیث ابو امامه چونکه از قبیل عبارت المض است ترجیح دارد پس اکثر مدت حیض دهم روز است

[۲۳] واما دلالة النص فما ثبت الى قوله دون الاشارة :

ترجمه : ثابت به دلالت النص حکم است که از معنای نص لغتاً ثابت است نه از اجتماع و استنباط از رأی مانند نص از تأقیف (اف گفتن به پدر و مادر) که بوسیله آن بدون تأمل و اجتماع بر حرمت ضرب اطلاع حاصل می شود و ثابت به دلالت النص مثل تأسیب به اشارة النص است حتی که اثبات حدود و کفارات بوسیله دلالت النص درست صحیح است مگر در وقت تقارض دلالت النص از اشارة النص باین است .

توضیح : حکم ثابت شده از دلالت النص آن است که از معنای نص لغتاً ثابت است و اجتماع معتدله آن دخالت ندارد . قول مصنف در الاستنباط بالمرئ تأکید برای لغتاً است و است بر کسانی که دلالت النص را قیاس جای قرار می دهند علت رد مصنف بر این حضرات این است که قیاس و دلالت النص حین فرق دارند از قیاس بالعدم ظنی است و دلالت النص قطعی است ۲ بقیاس فقط معتدله اطلاع حاصل می کند و دلالت النص را هر کس که اهل زبان است می داند و غیره لذا دلالت النص قیاس نیست بلکه چیز دیگری است .

مصنف فقال دلالة النص براین کرده می گوید : ما شفع کردن از گفتن کلماتی به پدر و مادر بدون تأمل و اجتماع از این کلام فهمیده می شود که پدر و مادر گفتن و زدن و الدین حرام و معتدله است چونکه معنای موضوع لم قول خداوند فلا تقول الدین هم حرام و معتدله این است که به پدر و مادر اقی صلوات و این عبارت النص است از معنای لغوی آن لا اظاً فهمیده می شود که پدر و مادر را با ضرب و شتم و راه های دیگر آزار مرسانید و فهمیدن این معنی نیاز به نظر و فکر و اجتماع ندارد بلکه هر کس که زبان عربی بداند با شنیدن این کلام می فهمد که ضرب و شتم و الدین هم حرام و معتدله است و این دلالت النص است . مصنف می گوید حکم که از دلالت النص ثابت می شود ثابت حکم ثابت شده از اشارة النص قطعی است و اشارة النص و دلالت النص هر دو در قطعی الدلالة بودن برابر هستند و چونکه

دلالت النض قطعی است در آن شبیه ای وجود ندارد بر سبیل آن صدور کفارات ثابت می شوند
 مثال اثبات حدود از دلالت النض بمثال آن اثبات رجم برای دیگر افراد از واقعه حضرت عافز
 اسلمی است که مرتکب زنا شد و چهار مرتبه اقرار کرد پیامبر دستور رجم او را صادر نکرد و رجم عافز
 از عبارت النض ثابت است که پیامبر دستور داده بود - اما رجم عافز به این خاطر نبود که عافز است یا
 صحابی است بلکه به این خاطر رجم شد که زانی محصن بود پس بطریق دلالت النض ثابت شد که هر کس در
 حالت احصان زنا کند رجم کرده می شود - البته رجم زانی محصن از نض دیگر ثابت است و آن نض
 آیه صسوف التلاوق و الشیخ و الشیخه اذا زنيا فارجوها نکاحا الا ان الله است که تلاوقش اگر چه
 مشفوع است اما حاکمش باقی است - الفرق رجم زانی محصن از عبارت النض و دلالت النض
 ثابت است و این اشکال اشکال ندارد چونکه یک حکم می تواند از دو دلیل ثابت شود
 مثال اثبات کفارات بر سبیل دلالت النض بمثال آن روایت بخاری است که خلاصه اش چنین است
 شخصی در محضر پیامبر حاضر شد و عرض کرد که در والت روزه رمضان باز نشستم نزدیک کرده است پیامبر
 فرمود آیا می توانی غلامی آزاد کنی گفت بنه - پیامبر فرمود نه آیا می توانی دو ماهی در پی روزه بگیری گفت بنه
 پیامبر گفت آیا می توانی به شصت مسکین غذا بدهی گفت بنه - پیامبر فرمود بنشین بعد آن قدر خرمای
 نزد پیامبر آورده شد پیامبر فرمود برو این خرمای را صدقه کن گفت یا رسول الله کسی نیازمند تر از
 من و بچه هایم نیست پیامبر خندید و فرمود ایبر و عیال خانه خود بده (این خبر صحت این شخص
 است هر کس نمی تواند کفاره اش را خودش مصرف کند) از این حدیث معلوم شد که اگر کسی عمدتاً روزه اش
 را فاسد کند بر او کفاره لازم می شود - کفاره بر این شخص بطریق عبارت النض لازم شده است و بر ریش
 بطریق دلالت النض واجب شده است چونکه کفاره بر او به این خاطر واجب شده که اعراب است یا
 مرد است بلکه بخاطر ارتکاب جنایت فاسد کردن روزه و رمضان واجب شده است لذا هر کس مرتکب
 این جنایت شود بر او کفاره لازم می گردد البته بطریق دلالت النض - حدیث بطور اگر کسی با خوردن و

بنوشیدن روزه رمضان را فاسد کند نزد ما جز با طریق دلالة النقص کفاره واجب می شود چونکه وجوب
کفاره بر اعراب بخاطر جماع نبود بلکه بخاطر فساد کردن روزه رمضان بصورت معد بوده است و این
علت در خوردن و نوشیدن عمدی هم دیده می شود.

در وقت تعارض اشاره النقص بر دلالة النقص ترجیح دارد چونکه در اشاره النقص نظم و معنای لغوی
هر دو وجود دارد اما در دلالة النقص فقط معنای لغوی است لذا در هر دو معنا تقابل واقع شد در اشاره
النقص نظم بدون معارضه باقی ماند به همین خاطر اشاره النقص راجع قرار گرفت.

مثال تقابل اشاره النقص بر دلالة النقص خداوند متعال برابر قتل خطا فرموده است: و من قتل
موصلا خطا فتحریر رقبته عرصة. در این آیه هر کس که صریک قتل خطا بشود کفاره بطریق عبارة النقص
لازم است. و اما ما شافی از این آیه بطریق دلالة النقص بر قاتل عمد هم کفاره واجب قرار داده
می دهد چونکه جرم قاتل عمد از جرم قاتل خطا شدیدتر و بیشتر است لذا بر او کفاره لازم می شود. جوابش
از طرف ما این است که از قول خداوند و من یقتل موصلا صعدا فجرا ده جهنم خالد فيها بطریق عبارة
النقص ثابت است که سزای قاتل عمدی جاودانگی در جهنم است. از طریق اشاره النقص ثابت می شود که
بر قاتل عمد کفاره نیست چونکه در آیه لفظ جزا آمده که به معنای کافی است. لذا در آیه مراد از
جزا جزای کامل است لذا چیز دیگری بجا کفاره لازم نمی آید خلاصه اینکه در آیه قبل از دلالة النقص بر قاتل
عمد کفاره واجب می شد و در این آیه از اشاره النقص بر قاتل عمد کفاره لازم نمی شود. چونکه اشاره النقص بر
دلالة النقص ترجیح دارد لذا ما می گوئیم بر قاتل عمد کفاره لازم نمی شود.

[۲۴] و اما المقترض فزیادة فی قولی الا عند المعارضة بقیه. ترجیح ده. و اما مقترض فزیاده ای است بر فرض که برای صحیح بودن منصوص علیه شرط زنده ثابت
می گردد چونکه منصوص علیه از مقترض بی نیاز نیست پس برای درست و صحیح قرار دادن منصوص علیه
تقدیم مقترض بر منصوص علیه واجب است چونکه بعض مقترضی و اقتضا کرده است پس مقترض

بهمراه حکمش، حکم مخصوص علیه قرار می گیرد و حکم ثابت شده از حقیقتی برابر و هم پله با حکم ثابت شده از دلالة النص می باشد مگر در وقت تعارض (آنوقت دلالة النص بر اقتضاء النص ترجیح دارد)

توضیح: مقتضی چنان فریاد می برد مخصوص علیه است که برای صحت خصوص علیه بصورت بشرط

ثابت می شود و خصوص علیه محتاج آن است. اگر این زیاده آورده نشود کلام لغو قرار می گیرد

برای حفاظت کلام از لغو بودن این زیاده اعتبار کرده می شود و حکم ثابت شده از اقتضاء النص همان

حکم نص است. مثلاً کسی که بر از کفاره یعنی واجب است به شخص دیگری خطاب کرده بگوید: اعتق

عبدك غنی بالف درهم یعنی غلام خود را از طرف من بر هزار درهم آزاد کن. اگر صاحب غلام آنرا آزاد

کرد برگزیده قیمت غلام لازم می شود و کفاره اش ادای شود و لا غلام برای قائل قرار می گیرد.

این قول قائل: اعتق عبدك. اگر تقاضای بیع می کند گویا حیض می گوید: بیع عبدك غنی بالف درهم

ثم کن و کبلی بالاعتاق. اگر بیع مقدر قرار داده نشود کلام قائل لغوی گردد چونکه بیامیر گفته:

لا اعتق فيما لا يملك الا ان ادوم بين قول قائل یعنی امر بالاعتاق حقیقی (بالکسر) و بیع

صفتی (بالفتح) قرار می گیرد و بیع (حقیقی) و حکم آن یعنی ملک ظاهر و با هم شده حکم مقتضی

(بالکسر) قرار می گیرند.

مصنف می گوید که دلالة النص و اقتضاء النص در اثبات قطعی بودن حکم برابر هستند یعنی حکم ثابت

شده از هر دو قطعی است. در وقت تعارض دلالة النص ترجیح دارد مثلاً اقام قیس در باره خون

حیض که بیاباس برسد از بیامیر سوال کرد آنحضرت فرمودند: اغسله بالماء (آنرا با آب بشوی)

مقتضی حدیث دال بر این است که علاوه از آب با سیال دیگر شستن نجاست جائز نباشد اما

همین حدیث از طریق دلالة النص دال بر این است که شستن نجاست با سیال دیگر هم جائز باشد

چونکه مقصد حدیث از این نجاست حقیقی است نه استعمال آب بعینه و این را هر شخص می داند و

این مقصد علاوه از آب از سیالهای دیگر هم حاصل می شود پس در اینجا دلالة النص با اقتضاء

المض معارض است و دلالت المض ترجیح دارد لذا از آنجاست حقیق با هر سیال جائز است

وقد يشكل على السامع الى قوله عند التصريح به :

ترجمه : و گاهی برای سامع تشخیص فرق بین مقتضی و محذوفی مشکل می شود در صورتیکه محذوف لغتاً ثابت است و مقتضی شرعاً ثابت می باشد و علامت این فرق این است آنچه که تقاضای غیر خود نموده است که همان مقتضی (بالکسر) می باشد در وقت وجود مقتضی (بالتفتح) ثابت می شود و (آنچه که کلام منطوق به آن نیاز دارد) از محذوف باشد سپس مذکور غرض کرده شود کلام از محذوف منقطع می شود (به محذوف متعلق می شود) همانطور که در قول خداوند : و اسئل القرية التي كنا فنظا و ار شده است چونکه سؤال در وقت تصریح اهل که محذوف است از قریه منقطع شده به اهل محذوف متعلق می شود (به طرف اهل منتقل می شود)

توضیح : مقتضی و محذوف چونکه هر دو در کلام مذکور نیستند بلکه برای صحت کلام و عبارت بعنوان چیز زائد اعتبار کرده می شوند پس اوقات تشخیص فرق و تفاوت بین این دو برای سامع مشکل می شود بنا بر وجه این دشواری مصنف چند فرق میان مقتضی و محذوف بیان کرده است . فرق اول این است که محذوف لغتاً ثابت است و مقتضی شرعاً ثابت می باشد . محذوف به این خاطر لغتاً ثابت است که محذوف به چیزی می گویند که بخاطر اختصار در کلام ساقط کرده می شود و بقیه کلام بر آن دلالت دارد و همین است ثابت کردن لغتاً و مقتضی شرعاً ثابت است یعنی صحت کلام شرعاً بر مقتضی موقوف است خلاصه اینکه اگر زیادی در کلام بخاطر یک حکم شرعی باشد از قبیل مقتضی است و اگر زیاده در کلام بخاطر حکم لغوی باشد از قبیل محذوف است و مصنف در عبارت آیه ذلک ان ما لا مقتضی غیره ... فرق دوم مقتضی و محذوف را بیان می کند که حاصلش این است که مقتضی (بالکسر) در وقت وجود و ظهور مقتضی (بالتفتح) بر حالت سابق خود باقی می ماند و بر آن هیچ گونه تغییر لفظی و معنوی ایجاد

نهی بشود مثلاً کسی گفت: **إِن أَلْتُ فَعْدِي حَرٌّ** از مقتضی ظاهر کرده بگوئیم: **إِن أَلْتُ طَعَاماً**
 فعْدِي حَرٌّ می بینیم که بقیه کلام یعنی **فَعْدِي** (با لکس) تغییر واقع نمی شود اما از معذوف در کلام
 ذکر کرده شود در کلام لفظاً و معنای تغییر ایجاد می شود. تغییر معنوی بدین صورت است که چیزی که
 وابسته به مذکور بود از آن منقطع شده به معذوفی که ذکر شده است وابسته می گردد مثلاً در قول
 خداوند: **وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ** سوال وابسته به قریه است ولی وقتی که لفظ معذوف را ذکر کرده بگوئیم
وَاسْأَلِ أَهْلَ الْقَرْيَةِ در این صورت سوال از قریه منقطع شده به اهل قریه وابسته می گردد و لفظاً
 هم قریه که قبلاً بخاطر مفعول به بودن منصوب بود اکنون مضاف الیه و مجرور قرار می گیرد
[۲۶] ثم الثالث بمقتضى النص... الى قوله باعتبار الصيغة:

ترجمه: سپس حکمی که از مقتضای النص ثابت است احتمال تخصیص ندارد حتی اگر کسی سوگند
 یاد کرد نه نوشد و نیت کرد یک نوشیدنی نه نوشیدنی دیگر (یعنی نیت نوشیدن معینی کرد) به نیتش
 عمل کرده نه شود چونکه مقتضی عمومیت ندارد و اما همان شافی در این مورد اختلاف دارد و تخصیص در
 چیزی واقع می شود که احتمال عموم داشته باشد و همین طور حکم ثابت شده از دلالت النص احتمال
 تخصیص ندارد چونکه معنای نص وقتی علت بودنش ثابت شد احتمال غیر علت بودنش وجود نخواهد
 داشت و حکم ثابت شده از اشاره النص احتمال عموم (عام بودن) دارد و خاص هم می شود چونکه از
 صیغه کلام ثابت است و عموم به اعتبار صیغه می شود.

توضیح: از ثم الثالث بمقتضى النص فرق سوم بین مقتضی و معذوف بیان شده است حاصل آن
 این است: حکمی که از مقتضی النص ثابت می شود لزوماً احتمال تخصیص ندارد چونکه احتمال تخصیص
 چیزی خواهد داشت که احتمال عموم داشته باشد و مقتضی چونکه احتمال عموم ندارد لذا احتمال تخصیص
 هم نخواهد داشت چنانچه اگر کسی گفت: **وَاللَّهِ لَأَشْرَبَ** (بفراش نوشتم) و نیت نوشیدن نوشیدنی
 معینی را کرد نیتش اعتبار نخواهد داشت چونکه شرب (نوشیدن) و بودن مشروب (نوشیدنی)

متحقق نمی شود لذا در اینجا مشروب اقتضاء مقتدر است و مخالف با نوشیدن هر مشروب (نوشیدن)
جائز می شود البتة باید توجه داشت جائز نشدن با نوشیدن هر مشروب به این خاطر نیست که مشروب
(مقتضی) نام است بلکه به این خاطر است که در نوشیدن هر مشروب ماهیت شرب دیده می شود پس
بخاطر وجود ماهیت شرب که محذوف علیه است (بر آن پیوند یافته) جائز می شود نه بخاطر عام
بدون مشروب الغرض در این جا مشروب (مقتضی) چونکه عام نیست لذا احتمال خصوص هم ندارد
وقتی که احتمال خصوص ندارد نیست مشروبی معین هم درست نخواهد بود خلاصه اینکه نزد ما مقتضی عموم و
خصوص ندارد چونکه عموم و خصوص الزامات هستند و مقتضی از قبیل معنی است لذا دارای عموم و
خصوص نخواهد بود بر عکس محذوف عموم و خصوص را قبول می کند چونکه محذوف کلاً محفوظ است و
ملفوظ احتمال عموم و خصوص دارد لهذا محذوف هم احتمال این هر دو را خواهد داشت البتة اما کاشانی
قائل است که مثل محذوف در مقتضی هم عموم و خصوص جاری می شود لذا نزد او در مثال مذکور اگر
کسی نیت مشروب مخصوص داشته باشد نیتش اعتبار دارد

كذلك الثابت بدلالة النص = مصنف می گوید همانطور که مقتضی بخاطر عدم احتمال عمومیت و احتمال
خصوص ندارد، حکم ثابت شده از دلالة النص هم بخاطر نداشتن احتمال عمومیت، احتمال خصوص هم
ندارد، علتش این است که حکم ثابت شده از دلالة النص از معنای نص ثابت می شود و معنای نص علت
همین حکم است مثلاً از نص فلا یقل لعمالی بطریق دلالت معنای اذیت و آثار مستفاد می شود و همین
اذیت علت حرمت اف گفتن است لذا هر جا این علت موجود باشد حرمت تأقیف (اف گفتن) موجود است
الآن اگر قائل به تخصیص بشویم مطلبی این می شود که در جایی علت اذیت موجود باشد اما حرمت اف
گفتن موجود نباشد یعنی اف گفتن حرام نباشد اگر چنین باشد پس اذیت علت حرمت اف گفتن قرار نمی گیرد
پس لازم می آید که اذیت گاهی علت حرمت تأقیف باشد و گاهی نباشد و این محال است که یک معنی در جای
علت باشد و در جای علت نباشد مصنف این موضوع را با کلاش چنین بیان داشته است وقتی که علت

قرار گرفتن معنایی ثابت شد دیگر احتمال غیر علت بودن آن وجود ندارد لذا هر جا علت ادیت دیده نشود حرمت تاقیف موجود است.

و اما الثابت با اشاره النص = مصنف می گوید که حکم ثابت شده از اشاره النص احتمال عموم دارد چونکه اشاره النص از صیغه کلام و نظم ثابتی نشود و از جمله عوارض قطع، عموم می باشد لذا در اشاره النص عموم وجود دارد و چیزی که احتمال عموم دارد احتمال خصوص هم می تواند داشته باشد لذا در اشاره النص احتمال تخصیص هم وجود دارد مثال آن طبق مذہب احناف قول خداوند است که می فرماید: *و علی المولود منکم* بر زمین *از این آیه* از طریق عبارت النص معلوم می شود که طعام و لباس زن شیرده پیر پدر است لیکن از طریق اشاره النص ذال نیز این است که پدر در تمام حال فرزند حق تعریف دارد و ظاهر است که این حکم عام است مگر از این حکم عام قول پدر با کثیر پسرش خاص گردید و تقاضای عموم این بود که و حل پدر با کثیر پسر جائز باشد ولی و حل کثیر پسر خاص کرده شد و گفته شد که بدون صفات و حل پدر با کثیر پسرش حلال نیست.

[۲۵] وصف الناس ... الى قوله ثقیلاً واثباتاً

ترجمه: بعض از مردم در خصوص بر وجوهات دیگر عمل می کنند که این وجوه نزد ما فاسد هستند یکی از این وجوه آن است که بعض گفته اند تصریح چیزی با اسم علمش تخصیص را واجب می گرداند و نقلی حکم را از صاعدان آن (غیر آن) واجب می گرداند و این فاسد است چونکه نص مسکوت عنه را شامل نمی شود پس چگونه حکم را بر آن بصورت نقل یا اثبات واجب می گرداند.

توضیح: طبق بیان مصنف اسماء لالات نزد احناف فقط چهار هستند: عبارت النص، اشاره النص، دلالة النص و اقتضاء النص یعنی احناف فقط از این چهار طریق اسماء لالات می کنند از طرق دیگر اسماء لالات نقلی کنند و علماء دیگر علاوه از این چهار طریق از طرق دیگر هم اسماء لالات می کنند یکی از این وجوه این است که بعضی (از دیگران) در قاق (ابن حاتم) بعض جنابیه و اشعریه گفته اند اگر بر اسم علم به طریق مخصوص حکمی جاری کرده شد نزد این

حضرات این حکم خاص همین علم خواهد بود و از افراد دیگر منتفی خواهد بود مثلاً در حدیث بیاضیه «الغسل من الماء» مراد از ماء اول آب غسل و مراد از دوم آب منی است. مطلب این است که غسل فقط از منی واجب می شود اگر منی خارج نشود غسل واجب نمی شود نزد این حضرات تنها دخول بدون انزال باعث غسل نیست تذکر: مراد از علم آن است که در مقابل صفت باشد برابر است که اسم جنس باشد مانند الماء در حدیث مذکور یا علم مانند زید و بکر باشد این حضرات می گویند در این حدیث بر اسم جنس یعنی ماء زانی (منی) حکم غسل جاری شده و انصار مدینه که اهل زبان بودند صدق و مخالف را اعتبار کردند از این حدیث فهمیدند که غسل فقط در صورت خروج منی واجب می شود و دخول بدون انزال (اکمال) موجب غسل نیست اما نزد ما این قول که اگر بر اسم علمی حکم به طریقه حضرم جایی کرده شد خاص همین علم (مخصوص علم) قرار می گیرد بالغ فاسد است چونکه بعضی علاوه از مضموم علم چیز دیگر یعنی صسکوتی غنی را شامل نمی شود پس چیزی که منی آنرا شامل نمی شود بطور ممکن است در آن حکم بصورت نهی یا اثبات جاری بکنند مثلاً جاء علی بر آفرین یا بنیادین حامد دلالتی ندارد از طرفی اگر طبق قول دقاق و غیره مضموم مخالف اعتبار کرده شود در بعضی موارد لازم می آید مثلاً کسی گفت صحه رسول الله طبق قول اینها لازم می آید رسالت فقط خاص محمد باشد و از بقیه انبیاء منتفی می شود که این کاملاً غلط است اما جواب استدلال انصار مدینه از الماء من العاء این است که انصار مدینه از وجه مذکور که این حضرات قائل هستند استدلالات بکر همانند بلکه آنها از لای استغراق که بر الماء آمده است استدلال کرده اند بدین نحو که صلیق لازم استغراق این است که غسلی که متعلقش باشد بشعوت است تمام افراد آن در ماء یعنی منی منحصر هستند یعنی اگر منی خارج شود غسل لازم است و الا غسل واجب نمی شود جواب این حدیث این است که منسوخ است در ابتدای اسلام بوده است

[۲۵] و منها ما قال الشافعی انی قوله دون السبب ترجیه یکی از وجوه فاسد آن است که شافعی می گوید و نقیض حکم به شستن متعلق گردیده شود به این طرف و آن یعنی در وقت جماع قبل از انزال شخص خود را به عقب بکشد

تصمیمی اضافه نشود که متصف به وصف خاصی است در این صورت این کار در وقت عدم شرط یا وصف نفی حکم را واجب می گرداند به همین خاطر امام شافعی جائز قرار نداده نکاح کنیز را در وقت نیت شرط یا وصف که مذکور هستند در قول خداوند: *فَمَنْ عَمِلَ غُلَامًا فَلَهُ نِكَاحٌ* حاصل قول امام شافعی این است که وصف را به شرط صلح کرده است و تعلیق به شرط را در منع حکم حاصل تصور کرده است نه در منع سبب (یعنی در منع سبب آنرا حاصل تصور نکرده است).

توضیح: وجه فاسد دوم که قائل آن امام شافعی است این است که اگر حکم بر شرطی معلق کرده شد یا بطرف ذاتی متصف باشد که متصف به صفت خاصی است در این صورت در وقت عدم شرط مذکور یا وصف مذکور حکم هم منتفی خواهد بود به همین خاطر امام شافعی می گوید اگر کسی قدرت دارد که زن آزاد را نکاح کند نکاح کنیز برای او جایز نیست چونکه در آیه قرآن آمده است هر کس از شما توانایی قدرت نکاح حره ندارد با کنیز نکاح کند و همین طور در صورت نکاح کنیز باید کنیز مؤمنه باشد چونکه در آیه *فَمَنْ عَمِلَ غُلَامًا فَلَهُ نِكَاحٌ* آمده و کنیز متصف به وصف ایمان است لا یشترک او نکاح کنیز کتابیه جایز نیست نزد احناف نکاح کنیز جایز است خدا قدرت بر نکاح حره یا قیدی یا بنامشده کنیز مومنه یا بشریل کتابیه خلاصه اینکه امام شافعی وصف را به شرط معلق کرده یعنی همانطور که شرط مانع حکم است وصف هم مانع حکم است مثلاً *إِنِّي طَالِقٌ* غلت بران وقوع طلاق فی الحال است و وقوع طلاق فی الحال حکم آن است اما اگر بعد از این جمله *إِن دَخَلْتُ الدَّارَ لَكُنْتِ حُرَّةٌ* شود مانع وقوع طلاق فی الحال خواهد بود بلکه طلاق در وقت وقوع شرط واقع می شود و همینطور اگر بعد از *إِنِّي طَالِقٌ* وصف را بگوید ذکر کرد یعنی گفت *إِنِّي طَالِقٌ رَاكِبَةٌ* در این صورت این وصف مانع وقوع طلاق فی الحال است بلکه طلاق بعد از رکوب واقع می شود و مضمون دیگر این است که تعلیق به شرط بالاتفاق مانع است اما نذر امام شافعی مانع حکم است یعنی تا وجود شرط از ثبوت حکم جلوگیری می کند اما مانع سبب نیست یعنی تعلیق به شرط از انعقاد سبب متعنی نمی کند بلکه با وجود تعلیق به شرط سبب متعنی می شود.

صلاً در انت طالق آن دخلت الدار سبب یعنی انت طالق منعقد شده است و حکم آن یعنی وقعی طلاق هم ثابت می شود اگر بشرط دخول دار نبوده اما بشرط دخول دار مانع حکم یعنی وقعی طلاق است اما نزد احناف تعلیق بشرط مانع انعقاد سبب است یعنی در صورت تعلیق به شرط نزد احناف سبب موجود نیست وقتی که سبب موجود نباشد حکم هم موجود نخواهد بود.

(۲۲) ولذا لا يبطل الطلاق والعتاق بالملك :

ترجمه : به همین خاطر حضرت امام شافعی به حلق کردن طلاق و عتاق را بر ملک باطل قرار داده است. توضیح : مصنف بر این قبول شافعی در تعلیق به شرط مانع حکم است مانع سبب و دو مسئله تفریع کرده است مسئله اول این است اگر طلاق را بر ملک نکاح حلق کرد و خطاب بر زن اجنبیه گفت : ان تاحلتك فانتي طالق (اگر باین نکاح کنی تو طلاق هستی) یا اینکه آزادش را بر ملک بپس حلق کرد و خطاب بر غلام شخص دیگری گفت : ان تاحلتك فانتي حر (در هر دو صورت نزد امام شافعی کلام باطل و لغوی می شود یعنی بعد از نکاح بر زن طلاق واقع نمی شود و غلام هم وقتی که بر ملک قابل آزادانی شود چه که نزد امام شافعی در صورت تعلیق بشرط حکم نهی الحال ثابت نمی شود بلکه تا وقت وجود شرط مؤخر می ماند البتة سبب منعقد و موجود می شود لذا حکم یعنی وقوع طلاق یا آزادان غلام تا زمان وجود شرط مؤخری مانع اما سبب یعنی انت طالق یا انت حر فی الحال موجود می شود لیکن برای انعقاد و موجود شدن سبب یا ثابت شدن ملک در محلی که حکم بر آن واقع می شود ضروری است در صورتیکه در اینجا در وقت انعقاد سبب ملک موجود نیست یعنی بر زن اجنبیه مخاطبه ملکیت نکاح نیست و هم چنین در وقت گفتن انت حر به غلام ملک یعنی بر غلام موجود نیست لذا هر دو کلام لغوی می شود و بعد از نکاح اجنبیه طلاق و بعد از مالک شدن غلام عتق صورت نمی گیرد - گو یا این مسئله چنانچه این است که کسی بر زن اجنبیه بگوید : ان دخلت الدار فانتي طالق ، این کلام بالاتفاق باطل است چنانچه اگر قابل بل زن اجنبیه مخاطبه نکاح کرد و زن در خانه داخل شد طلاق واقع نمی گردد.

۴۶ وجوب التكفير بالمال قبل الحنث ... الى قوله لم يبق الوجوب :

عنه ترجمه امام شافعی قبل از حنث شدن دادن کفاره بالمال را جائز قرار داده است - چونکه طبق اصل امام شافعی بخاطر سبب وجوب کفاره حاصل است و وجوب ادا بخاطر شرط مخرج از سبب است و در کفاره مالی در میان نفس وجوب کفاره و وجوب ادا احتمال فصل وجود دارد اما کفاره بدنی احتمال فصل ندارد چنانچه وقتی ادا مؤخر شد وجوب باقی نمی ماند

توضیح : در این عبارت یک مسئله تفسیری دیگر بر قول شافعی بیان شده است که اگر شخصی قسم یاد کرد و گفت : والله لا افعل کذا و قبل از حنث شدن کفاره مالی ادا کرد یعنی غلامی آزاد کرد یا به همسکین غذا داد یا به آنها لباس داد نزد شافعی جائز است کفاره ادا می شود و در صورت حنث شدن کفاره دیگر لازم نیست چونکه نزد امام شافعی سبب نفس وجوب کفاره همین است یعنی با انتقاد همین نفس وجوب کفاره ثابت می شود به همین خاطر کفاره به طرف نفس مضایف شد کفاره همین گفته می شود و حنث شدن برای وجوب ادا کفاره شرط است در اینجا در صورت یقین تعلیق بالشرط مقدم است تعدی عبارت چنین است : والله لا افعل کذا فان حنثت فعلى کفارة یعنی پس طبق اصل امام شافعی چونکه تعلیق بالشرط مانع حکم است مانع سبب نیست لذا بخاطر وجود شرط وجود ادا کفاره یعنی حکم تا زمان وجود شرط مؤخر می ماند و قبل از شرط (یعنی حنث شدن) وجوب ادا ثابت نمی شود ولی چونکه تعلیق بالشرط مانع سبب نیست لذا سبب فی الحال موجود خواهد بود و بخاطر سبب وجوب نفس کفاره ثابت خواهد بود به همین خاطر ادا کفاره مالی قبل از حنث درست خواهد بود همانطور که مالک تضایف بودن سبب نفس وجوب نکاح است و گذشت مسائل شرط وجوب ادا نکاح است پس اگر مالک تضایف قبل از گذشت نکاح مالی نکاح مالش را بدهد ادا می شود لذا همین طور وقتی که سبب یقین منعقد شود ادا کفاره بعد از آن درست خواهد بود و بعد از حنث اعماره کفاره لازم نیست نزد اخلاف چونکه سبب وجوب کفاره همین نیست بلکه سبب تمام کردن قسم است و سبب وجوب کفاره حنث شدن است

به همین خاطر کفار بعد از حیات شدن واجب می شود لذا ادای کفار بعد از حیات شدن درست نیست
 همانطور که وقت سبب وجوب نماز است قبل از وقت نماز ادائیگی شود
 و العالی یحتمل للفصل = در این عبارت به یک سؤال جواب داده شده است سؤال این است که مصنف
 کفار را با افعال حقیقه کرده برد و این دلیل بر این است که نزد امام شافعی $\frac{1}{2}$ ادای کفار همالی قبل از حیات
 شدن جائز است اما کفار بعد از حیات یعنی روز جزا نیست علت تفاوت میان این دو چیست ؟
 مصنف در جواب می گوید واجب مالی بر میان نفس و وجوب و وجوب ادای احتمال فصل دارد یعنی در مال
 نفس و وجوب و وجوب ادای توانند از هم جدا باشند مثلاً شخصی چیزی به این شرط خرید که ثقی آنرا یک ماه
 بعد برداشت کند در این صورت با معتقد شدن عقد بیع بر این شخص نفس و وجوب ثقی واجب شده است ولی
 وجوب ادای در وقت فرا رسیدن میعاد ثابت می شود قبل از آن ثابت نمی شود اما در مورد واجب بدنی یعنی
 نماز و روزه میان نفس و وجوب و وجوب ادای احتمال فصل وجود ندارد یعنی در واجب بدنی نفس و وجوب و
 وجوب ادای از هم جدا نمی شوند بلکه وجوب ادای همان نفس و وجوب است در نتیجه عدم وجوب ادای مستلزم
 عدم نفس و وجوب است یعنی وقتی که وجوب ادای معدوم است نفس و وجوب هم معدوم است قبلاً گفتیم که
 وجوب ادای با وجود شرط مؤخر اشته می شود یعنی وجوب ادای زمانی ثابت می شود که شرط دیده شود لذا در
 اینجا نفس و وجوب هم بعد از دیدن شرط ثابت می شود در نتیجه در واجب بدنی یعنی کفار مبالصوم نفس
 و وجوب و وجوب ادای هر دو بعد از حیات دیده می شوند نفس و وجوب قبل از حیات معدوم است لذا ادای
 کفار بعد از حیات درست نیست
 جواب از طرف اخصاف این است که تفاوت مذکور میان کفار همالی و کفار بعد از حیات غیر معتبر است چونکه در
 حقوق العباد اگر چه مال مقصود است اما در حقوق الله مثلاً ادای کفار بعد از حیات مال مقصود نیست بلکه
 ادای کردن مال مقصود است چونکه مال فی نفس عبادت نیست بلکه همان فعل عبادت است که بنده برای
 خوشنودی پروردگار خود برخلاف نفس عمل می کند پس در حقوق الله واجب مالی هم مانند واجب بدنی

ت - یعنی همانطور که در واجب بدنی نفس وجوب و وجوب اداء به نیستند در واجب مالی هم باین
 هستند لذا وجوب نفس در مالی هم بعد از وجود بشرط موجود می شود قبلاً معدوم است پس کفار

مال هم قبل از حیات جائز نیست.

(۲۷)

و اما نقول باین اقصی درجات ... الی قوله لم یوجد الشرط :
 ترجمه : اما جواب می دهیم وقتی که وصف صورتی باشد یا لاترین درجه اش این است که علت برای حکم
 باشد همانطور که در قول خداوند «الزانیة والزانی» و «المسارق والمسارقة» می باشد و علت در تن
 بلا اتفاق تأثیری ندارد و اگر وصف شرطی باشد شرط بر سبب داخل می شود نه بر حکم پس آن شرط مانع
 می شود که سبب با محل خود متصل شود و بدون اتصال با محل سبب منقطع می شود به همین خاطر
 اگر کسی بگوید که طلاق نفی دهد پس طلاق را به شرطی معلق کرد تا زمانی که شرط موجود نشود
 حاشا نفی شود

توضیح : در اینجا جواب وجه استدلال امام شافعی بیان شده است نزد امام شافعی یک از وجهه
 استدلال این بوده که اگر حکم معلق به شرطی باشد یا بطرف چیزی منسوب باشد که وصف به وصف خاص
 باشد در این صورت انتفاء شرط حکم منتفی می شود و همچنین از انتفاء وصف هم حکم منتفی می شود یعنی
 امام شافعی قائل به منقطع شرط است که از انتفاء شرط حکم منتفی می شود و همچنین قائل به منقطع
 وصف است که از انتفاء وصف هم حکم منتفی می شود و نیز این وجه دو چیز بود در یکی اینکه وصف معلق
 به شرط است دوم اینکه تعلیق بشرط مانع حکم است اما مانع سبب نیست

جواب سخن اول این است که وصف را علی الاطلاق یا بشرط معلق کردن درست نیست چون که وصف به
 درجه دارد درجه اول و ادنی این است که وصف اتفاق باشد اعتبار از نباشد یعنی بنا بر حالت ذکر شده و
 خارج کردن کسی مقصود نیست مثلاً خداوند در بیان زمان محرمه می گوید «و هو بایکم اللّٰه من عبودکم من
 نساءکم اللّٰه دخلتم بمن» یعنی دختر خوانده (برسبب) هالی که بر پرورش شما بوده اند از عسایر شما که با آن

نزیک انجام داده اند بر شاعران هستند. در اینجا منظور از وصف حضور کم این نیست که اگر کسی در
 پرورش شخصی نبوده نکاح با او جایز است بلکه این قید اتفاق است چنانکه رسیه اگر در نزد مادرش در خانه
 شوهر مادرش پرورش حاصل می کند پس رسیه در هر صورت حرام است خواه در پرورش شوهر مادرش باشد
 یا نباشد (البته در صورت دخول شوهر مادر با مادرش) پس عدم این درجه وصف عدم حکم را ثابت نمی کند
 گویا وجود و عدم وجود این وصف یکسان است و این مسئله اتفاق است که رسیه حرام است در صورت دخول با مادرش
 درجه دوم وصف این است که به صفای شرط است چنانکه قول خداوند «عن فتیاتکم المومنات» یعنی
 عن فتیاتکم ان کانت مومنه (شرح آن قبل گذشت)

درجه سوم وصف این است که وصف بمعنای علت باشد یعنی وصف مانند علت در حکم مؤثر باشد چنانکه قول
 خداوند «الزانیة والزانی» که در این وصف زنا در واجب کربی حکم (یعنی تازیانه زدن) مؤثر است و
 همین طور در «السارق والسارقة» وصف سرقت در وجوب قطع دست مؤثر است چنانکه حکم یعنی
 وجوب تازیانه و وجوب قطع دست بر اسم مشتق یعنی زانی و سارق مرتب شده است و طبق قول
 قاضی بیضاوی مسلم است وقتی که حکم بر اسم مشتق مرتب میشود در این صورت ماخذ و مصدر اسم مشتق
 علت برای حکم آن می باشد لذا طبق این قاعده ماخذ زانی یعنی وصف زنا علت وجوب تازیانه خواهد بود و
 ماخذ سارق یعنی وصف سرقت علت برای وجوب قطع دست خواهد بود

خلاصه در این دو مثال وصف بمعنای علت است و همه بر این اتفاق دارند تا زمانی که علت مختص حکم
 نباشد اتفاق علت مستلزم اتفاق حکم نیست یعنی امکان دارد که علت ضعیف بشود اما حکم ضعیف نشود
 چنانکه سلاوات یک حکم علتها متعدد دارد لذا اگر یک علت ضعیف شود حکم از علت دیگر ثابت می شود
 به هر حال وقتی که عدم بالاترین درجه وصف بر عدم حکم دلالت نمی کند عدم ادنی ترین درجه وصف هم بر
 عدم حکم بدرجه اولی دلالت می خواهد کرد وقتی که در درجه اعلی و ادنی عدم وصف بر عدم حکم دلالت نمی کند پس
 وصف هیچ وقت با شرط ملحق نخواهد بود چنانکه از خصوصیات شرط این است که از اتفاقانی شرط

صفت و صفتی می شود در صورتیکه در وجه ادنی و اعلی وصف چنین ویژگی ندارند پس ثابت شد که وصف
علی الاطلاق نمی تواند به شرط ملحق بشود لذا ملحق کردن اقامت شافعی وصف را علی الاطلاق یا
شرط درستی نیست.

اما بر مورد سخن دوم مصنف می گوید: اگر وصف در وجه دوم باشد یعنی بمعنای شرط باشد باز هم عدم
وصف بر عدم حکم دلالت نمی کند چونکه نزد ما عدم شرط بر عدم حکم دلالت نمی کند لذا وصفی که بمعنای
شرط باشد عدمش بر عدم حکم دلالت نمی کند اما دلیل اینکه چرا عدم شرط بر عدم حکم دلالت نمی کند این
است که شرط بر سبب داخل می شود نه بر حکم مثلاً در انت طالق ان دخلت الدار شرط یعنی ان دخلت
الدار بر سبب یعنی انت طالق داخل شده است و بر حکم یعنی وقوع طلاق داخل نشده است چونکه
شرط بر چیز مذکور داخل می شود نه بر چیز غیر مذکور و در کلام فوق سبب (انت طالق) مذکور
است اما حکم (وقوع طلاق) مذکور نیست پس ثابت شد که شرط بر سبب داخل می شود و شرط
بر چیزی که داخل می شود آنرا از اتصال با محل باز می دارد لذا شرط ان دخلت الدار، انت طالق
را از اتصال با محل یعنی زن باز می دارد و بدون اتصال با محل، سبب موجود و منعقد نمی شود
لذا قبل از وجود شرط سبب موجود نمی شود یعنی تعلیق بالشرط مانع سبب است همانطور که
مذهب احناف است پس عدم حکم (وقوع طلاق) بخاطر عدم سبب است نه بخاطر عدم شرط
صاحب حسامی در مورد اینکه تعلیق بالشرط مانع سبب است در تأیید مسلک احناف می گوید و الزام بر
شافعی می گوید: اگر کسی قسم یاد کرد و الله لا اطلق امرائی (بخدا ص) زوج خود را طلاق نمی دهم پس
طلاق را بر شرطی معلق کرد مثلاً گفت ان دخلت الدار فانت طالق این بالاتفاق تازمانه که شرط
یعنی دخول دارد دیده نشود حائض نمی شود چونکه شرط یعنی ان دخلت الدار مانع سبب است همانطور
که مسلک احناف است و سبب در اینجا انت طالق است پس وقتی که ان دخلت الدار مانع انت طالق
است گویا که این شخص اصلاً انت طالق نگفته است یعنی طلاق نداده است پس حائض نمی شود اما وقتی که

بشرط یعنی دخول دار دیده می شود بخلاف زایل شدن مانع، تکلم سبب یعنی انت طلاق دیده می شود
و قتیکه تکلم انت طلاق دیده شد طلاق واقع می گردد و مخالف حاشی می گردد. از این مثال ثابت شد که
تعلیق بالشرط مانع سبب است.

۲۷) هذا بخلاف خيار الشرط . . . الى قوله يحث :

ترجمه: و این خلاف خيار شرط در بیع است چونکه خيار شرط بر حکم داخل می شود نه بر سبب، به همین
خاطر اگر کسی سوگند یاد کرد که بیع نمی کند (نهی فروش) پس با شرط خيار فروختن حاشی می شود
توضیح: در این عبارت نیز یک استدلال امام شافعی جواب داده شده است. استدلال امام شافعی
این بود که شرط بر حکم داخل شده مانع ثبوت حکم می شود اما بر سبب داخل نمی شود و مانع سبب نمی گردد
چونکه معدوم قرار دادن سبب (انت طالق) بر سبب شرط (ان دخلت الدار) کاری محمل و مجوده
است چونکه سبب (انت طالق) حتماً موجود است همانطور که در عقد بیع شرط خيار بر حکم بیع (ملک)
داخل می شود و بر سبب (بیع) داخل نمی شود یعنی شرط خيار مانع حکم است اما مانع سبب نیست یعنی
بعد از شرط خيار، سبب (بیع) ضعیف می شود لیکن حکم آن (ملک) ثابت نمی شود بر همین قیاس
کرده امام شافعی گفت: در مسئله طلاق و عتاق شرط بر حکم داخل می شود و بر سبب داخل نمی شود
یعنی تعلیق بالشرط مانع حکم است مانع سبب نیست. جواب این استدلال و قیاس از طرف احناف این است
که این قیاس قیاس مع الفارق است چونکه بیع از قبیل اثبات است بدین نحو که بر سبب بیع برای مشتری
ملک صنیع و برای بائع ملک ثمن ثابت می شود و چیزی که از قبیل اثبات باشد معلق کردن آن بر یک امر
متعدد لا که وجود و عدم آن برابر است) درست نیست که در این صورت قمار لازم می آید چونکه در مورد چیز
معلق معلوم نیست که موجود می شود یا نه چونکه اگر شرط موجود شود چیز معلق موجود می شود و اگر شرط
موجود نشود چیز معلق هم موجود نمی شود و این قمار است و قمار حرام است و هر چیزی که هم معنائ
قمار در آن موجود باشد حرام است پس چونکه در معلق کردن بیع به شرط خيار معنائ قمار پیدا می شود

تقاضای قیاس این بود که باید بیع با خيار شرط فاسد باشد ولی شریعت اسلام بخاطر ملاحظه حال
 کسانی که در معاملات فریب می خورند بنا بر ضرورت خلاف قیاس چنین اجازه ای داده است و چیزی که
 ضروری است به اندازه ضرورت ثابت می شود با قرار دادن دخول خيار شرط فقط بر حکم یعنی ملک نه بر
 سبب ضرورت تمام می شود یعنی مانع حکم باشد مانع سبب نباشد پس برای تمام کردن ضرورت و به
 حد اقل رسانیدن اثر خيار شرط گفته می شود که خيار شرط فقط بر حکم داخل می شود بر سبب (بیع) داخل
 نمی شود یعنی مانع حکم می شود اما مانع سبب نمی شود به همین خاطر اگر کسی سوگند یاد کرد که بیع نمی کند
 پس با خيار شرط بیع کرد حاشی می شود چونکه خيار شرط بر بیع داخل نشده و خيار شرط مانع انعقاد بیع نشده
 است در نتیجه بلا خلاف بخاطر تحقق بعین حاشی می شود

اما مسئله طلاق و عتاق هر دو از قبیل استقاطات هستند یعنی بواسطه طلاق ملک نکاح ساقط می شود
 و بواسطه عتاق ملک بعین ساقط می شود و چیزهایی که از قبیل استقاطات هستند در معلق کردن آنها
 به شرط معنای قهار پیدا نمی شود و در معلق کردن اسباب آنها به شرط صریح نیست پس در طلاق و
 عتاق شرط بر سبب داخل می شود یعنی مانع سبب می شود تنها بر حکم داخل شده مانع حکم نمی شود
 خلاصه قیاس شروط طلاق و عتاق بر شرط خيار چونکه مع الفارق است درست نیست

(۴۷) واذا ثبت ان التعلیق تصرف فی حق فی حقوق العباد
 ترجمه: وقتی که ثابت شد تعلیق بالشرط تصرفی است در سبب یا معدوم بودن آن تا زمان وجود
 شرط نه بر حکم سبب اصحیح است معلق قرار دادن طلاق و عتاق به ملک و باطل است کفاره
 دادن بل العمل قبل از عتاق و تفاوت قابل شدن شتافنی بین کفاره مالی و بدنی ساقط افتاد
 اعتباری است چونکه در واجبی مالی حق خداوند فعل ادا است و مال آله ادا است و عین مال
 در حقوق العباد مقصود قرار داده می شود

توضیح: صاحب حسامی می گوید وقتی که مذهب احناف ثابت شد یعنی ثابت شد که تعلیق بالشروط

مانع سبب است تا وجود شرط سبب بعد از آن باشد و در وقت وجود شرط موجود می شود در
 این صورت تعلیق طلاق و عتاق به ملک صحیح است چنانچه اگر کسی بزن اجنبیه گفت: ان تکلمتک
 فانک طالق سپس او را نکاح کرد طلاق واقعی شود و همچنین به غلام شخص دیگر گفت: ان ملکک
 فانک حر سپس مالک غلام را قرار گرفت غلام آزاد می شود نزد احناف تعلیق بالشروط مانع سبب
 است همانطور که در بالا ثابت شد. اما در وقتی تعلیق انت حر و انت طالق موجد نیستند در
 وقت وجود شرط موجود می شوند گویا متکلم بعد از نکاح انت طالق گفت و بعد از مالک شدن غلام انت
 حر گفته است پس مالک غلام آزاد می شود و در وقت نکاح انت طالق گفت و بعد از مالک شدن غلام انت
 و بصل التکلیف بالمال و در اینجا صاحب حسام به تفریع دوم شافعی جواب می دهد می فرماید و می
 که ثابت شد تعلیق بالشروط مانع سبب است و قبل از موجود بودن شرط سبب منعقد نمی شود
 کفار قبل از حنث جائز نخواهد بود چنانکه قبل از حنث سبب کفار موجود نیست و آن نزد احناف
 حنث است قبلاً گفته شد که یعنی بذات خود سبب کفار نیست بلکه به شرط حانث شدن سبب
 کفار قرار می گیرد

فرقه بین المال و البدن ساقطه در اینجا ضعیف حسامی می گوید اما شافعی که بین کفار مالی
 و بدنی تفاوت قائل بود و گفته بود که در واجب بدنی بین نفس و جوب و جوب ادا امکان فضل و جوب
 وجود دارد لذا ادا کفار مالی قبل از حنث جائز است و در واجب بدنی بین نفس و جوب و جوب ادا
 فضل و جوب وجود ندارد پس ادا کفار بدنی قبل از حنث جائز نیست نزد مالکین تفاوت غیر معین است
 چنانکه در واجب مالی حق خداوند عین مال نیست بلکه حق خداوند ادا مال است که بنده با ادا مال
 خوشنودی رب خود را حاصل می کند و مال آله و ذریه ادا است پس وقتی که حق خداوند فعل ادا است
 و عین مال نیست و در واجب بدنی هم حق خداوند فعل ادا است پس واجب مالی و بدنی یکسان قرار
 گرفته اند همانطور که ادا کفار بدنی قبل از حنث جائز نیست ادا کفار مالی هم قبل از حنث جائز

نست البتة در حقوق العباد عین مال منصوص است.

[۲۸] ومن هذه الجملة ما قال الشافعي الى قوله لانها جنس واحد:

ترجمه: از جمله وجوہات فاسد آن است که امام شافعی می گوید بتحقیق مطلق محمول است بر مقتدای اگر چه هر دو صریحاً به دو واقعه باشند مانند کفاره قتل و سایر کفارات چونکه قید ایمان و من زائدی است که قائم مقام شرط قرار می گیرد لذا واجب می کند (ثابت می کند) نفی حکم را در وقت نبودن خود در منصوص علیه و دیگر کفارات هم مثل آن (یعنی هم مثل منصوص علیه) چونکه همه آنها جنس واحد هستند توضیح: وجه فاسد سوم آن است که امام شافعی قائل آن است که می گوید مطلق بر مقتدای محمول است - اگر چه مطلق در یک حادثه و واقع مذکور باشد و مقتدای در حادثه دیگر باز هم نزد او مطلق بر مقتدای محمول است - مثال آن طبق گفته مصنف کفاره قتل و دیگر کفارات است طوری که کفاره قتل صریحاً به یک حادثه است لیکن در آن رقبه موصوفه آمده است چنانچه از شداد خداوند است «ومن قتل مؤمناً خطاً» فتحریر رقبه موصوفه و کفاره یحیی و کفاره ظهار حادثه دیگر هستند که در آنها رقبه مطلق وارد شده است چنانچه در مورد کفاره ظهار آمده است: فتحریر رقبه و در مورد کفاره یحیی «او تحریر رقبه» مذکور است - امام شافعی می گوید قید ایمان که در کفاره قتل خطاً مذکور است در کفاره یحیی و ظهار هم وارد و ملحوظ خواهد بود لذا در کفاره ظهار و یحیی هم باید رقبه مؤمنه آزاد بکند چونکه ایمان وصف است و نزد شافعی وصف قائم مقام شرط است همانطور که از اشتقاق شرط حکم مشتق می شود از انتفاعی وصف هم حکم مشتق خواهد بود (حکم در اینجا جواز آزاد کردن است) که توضیح آن در وجه فاسد دوم گذشت! امام شافعی می گوید که کفارات از یک جنس هستند لذا همانطور که در کفاره قتل خطاً مؤمنه بودن رقبه شرط است (مؤمنه بودن رقبه در کفاره قتل منصوص علیه است) در دیگر کفارات که نظیر آن هم مانند کفاره قتل هستند مؤمنه بودن رقبه شرط خواهد بود.

[۲۹] وغنينا لا يجعل المطلق على العتق الى قوله دون الاطعام:

۵
۶۲
(سوال: بگنجد اما اگر در میان اطعام و وضو و غیره چه می شود اگر چه هر دو (یعنی مطلق و مقید) در یک حادثه باشند بعد از از سر آید تا نیت)

ترجمه: و نزد مطلق بر مقید حمل گردنی شود اگر چه هر دو (یعنی مطلق و مقید) در یک حادثه باشند بعد از آنکه هر دو در دو حکم هستند چونکه عمل بر هر دو ممکن است اما ابو حنیفه و امام محمد گفته اند درباره کسی که نزدیکی کرد با زنی که با او ظاهر کرده است و در خلال (میان) روزه شب بعد از یادر روزه فراوانی و در این صورت روزه گرفتن را دوباره از سر نو آغاز کند ~~چونکه شرط خالی بودن از جماع ضروری است برای شرط تقدیم کفاره بر جماع و این تقدیم در اعتناق و روزه ها مخصوص علیهم السلام است اما در اطعام مخصوص علیهم السلام نیست~~

توضیح: صاحب کتاب می گوید که نزد احناف مطلق بر مقید حمل گردنی شود اگر چه هر دو در یک حادثه مذکور باشند مگر هر دو در دو حکم باشند یعنی حادثه اگر چه یکی باشد اما دو حکم داشته باشد یک حکم مطلق و یک حکم مقید و در این صورت مطلق بر مقید محمول نخواهد بود بلکه مطلق بر اطلاق خود و مقید بر تقید خود جاری خواهد شد از این جا معلوم شد که اگر مطلق و مقید در دو حادثه مذکور باشند اگر چه حکمشان یکی باشد بدرجه اولی مطلق بر مقید محمول نخواهد بود چونکه در هر دو صورت مذکور بین مطلق و مقید تضادی وجود ندارد لذا عمل بر هر دو ممکن است پس ضرورتی ندارد که یکی بر دیگری محمول گردد بشرطی چونکه اگر حادثه دو باشند حکم یکی است گاهی منظور شارع در حکم یک حادثه توسعه و آسانی است و در حادثه دیگر در همین حکم سخت گرفتن مراد و منظور است مثلا کفاره قتل یک حادثه است و کفاره یمن حادثه دیگر است حکم هر دو آزاد کردن بر قبه است اما در کفاره قتل قید عرصه بودن آمده در کفاره یمن مطلقا رقبه آمده است ممکن است در کفاره قتل منظور شارع سخت گرفتن بوده باشد اگر یکی را بر دیگری محمول کنیم مقصد شارع قوت می شود که این منافست پس هم چنین اگر حادثه یکی است و حکم دو هستند یکی مطلق و دیگری مقید در این صورت احتمال دارد که هدف شارع در یک حکم آسانی و در دیگری سخت گرفتن بوده است لذا یکی بر دیگری حمل کرده نمی شود مثال آنرا صاحب کتاب چنین بیان کرده است که اگر شخصی با زن خود ظاهر کرد مثلا گفت ظاهر کن لظهر امی در اینجا حادثه یکی است یعنی ظاهر اما جرایم آن سه حکم بیان شده است آزاد کردن

رقبه ۱. روزه گرفتن دو صافی در پی ۲. غذا خوردن این به بیست و یک مسکین ... که حکم اول و دوم مقید به
 قید ... قبل از یقین است، هستند یعنی کفار باید قبل از جماع باشند اما حکم سوم مطلق است چنین
 قیدی ندارد طرفین میگویند اگر کسی خواست حکم مقید را بجا آورد مثلاً دو ماه روزه گرفتن آغاز کرد سپس بعد
 از چند روز روزه گرفتن در شب عمدتاً یا در روز ناسیاً (به فراصوش) با زن ظاهر شده جماع کرد در این صورت
 از اول روزه گرفتن آغاز نکند اما اگر ادای کفار به وسیله اطعام آغاز کرد مثلاً هر روز به یک مسکین غذای خوراند
 بعد از گذشت چند روز جماع کرد استیناف (از سر نو غذا دادن) لازم نیست بلکه ایام گذشته هم معتبر هستند
 چونکه در عتاق و صیام تقدیم کفار به جماع مخصوص علیه است که قید من قبل از یقین است آمده است اما
 در مورد اطعام تقدیم کفار به جماع مخصوص علیه نیست و برای تقدیم لازم است که شیء مقدم مثلاً روزه
 از جماع خالی باشد چونکه بدون آن تقدیم محقق نمی شود پس بر کسی که کفار ظاهر را به وسیله روزه ادا
 می کند دو چیز واجب است یکی اینکه روزه ها بر جماع مقدم باشند دوم اینکه روزهای روزه از جماع خالی
 باشند یعنی در دوران روزه گرفتن دو ماه جماع نکند ولی اگر در میان دو ماه روزه گرفتن جماع کرد در این صورت
 تقدیم بر روزه ها بر جماع فوت شده است اما عمل بر مورد دوم امکان دارد بدین صورت که دوباره از سر نو
 روزه بگیرد در روزهای خالی از جماع باشند اگر از سر نو روزه بگیرد هر دو مورد فوت می شوند و فوت شدن
 یک مورد از فوت شدن هر دو مورد اهون و خفیف تر است پس طرفین به خاطر عمل بر اهون گفته اند
 که در صیام استیناف واجب است اما اطعام چونکه با قید من قبل از یقین است نیست بلکه مطلق
 است و مطلق بر مقید عمل نمی شود در اطعام استیناف لازم نیست
 مسلک اهل تشافعی و ابوحنیفه این است که اگر در دوران روزه ها جماع کرد استیناف واجب نیست چونکه
 از قید من قبل از یقین است مطلق می شود که مقدم داشتن دو ماه روزه یا جماع فرض است ولی
 وقتی که در دوران روزه جماع کرد و همان روزها را تکمیل کرد تقدیم بعضی از روزه ها بر جماع فوت شده
 اما تقدیم بعضی باقی است اگر استیناف کند تقدیم تمام روزه ها بر جماع فوت می شود و مسلم است که

فوت تقدیم بعضی از فوت تقدیم کل اهلوا است - پس بر همین آهون عمل کرده ابو یوسف و امام
شافعی می گویند اگر ظاهر کننده در دوران روزه گرفتن جماع کرد استیناف واجب نیست.
تذکره در عبارت قید عاصلاً بعد از قید اتفاقی است چونکه در شب جماع عمدتاً یاب فراموشی هر چه فرقی
نی کند اما بعد از نهاراً قید ناسیاً اعتباری است چونکه اگر ظاهر کننده در روز عمدتاً جماع کرد بخاطر فوت
شدن تابع صیام بالاتفاق استیناف واجب است.

۴۹) وكذلك اذا دخل الاطلاق والتقييد الى قوله فوجب الجمع
ترجمه: همینطور وقتی که اطلاق و تقیید در سبب داخل میشوند هر یک از این دو بر طریق خود جاری خواهد بود
همانطور که در صدقه نماز گفتیم اذا اکرم آن از طرف عبد کافر واجب است بخاطر نفس مطلق به همراه لغت و عبد
و همین طور واجب است اذا اکرم آن از طرف عبد مسلم بخاطر نفس مقید به قید اسلام - چونکه در اسباب
تراجم و تضاد نیست لذا جمع کردن واجب خواهد بود.

توضیح: مصنف می گوید همانطور که حادثه یکی باشد حکم او باشد یکی مطلق و دیگری مقید یا حادثه دو
باشد حکم یکی باشد که در یک حادثه مطلق و در حادثه دیگر مقید است، خود احیاناً مطلق بر مقید حصول
نی شود همین طور اگر اطلاق و تقیید بر سبب داخل شود یعنی سبب هم مطلق وارد شده و هم مقید
در این صورت هم مطلق بر مقید جعل کرده نمی شود بلکه مطلق از اطلاق خود و مقید بر تقیید خود جاری خواهد
بود یعنی بر مطلق و مقید هر دو عمل کرده می شود مثلاً در صدقه فطر (نفس و وجود دارد یکی روایت
ابوداود و مسند عبد المرزاق است که یا جبر صفره، ادوا عن کل حر و عبد ضعیف او کثیر نصف صاع من
تبر در این حدیث قید مسلم بودن وارد نیست یعنی مطلق از قید مسلم بودن است - نفس دوم روایت
بخاری و مسلم است که از ابن عمر نقل شده ان رسول الله صفر من زکوة الفطر من رمضان علی الناس
صاعاً من تمر او صاعاً من شعیر علی کل حر و عبد و ذکر و انثی من المسلمين در این حدیث قید مسلم
بودن مذکور است پس طبق نفس اول از مطلق عبد (خواه مسلم باشد یا کافر) ادای صدقه فطر واجب

خواهد بود بطریق نفس دوم از طرف عبد مسلم ادای صدقه فطر واجب خواهد بود این هر دو نفس بر سبب وجوب صدقه فطر یعنی رأس وارد شده اند نفس اول دال بر این است که رأس مطلق سبب وجوب صدقه فطر است و نفس دوم دال بر این است که رأس مسلم یعنی رأس مقید سبب وجوب صدقه فطر است پس در اینجا مطلق بر مقید حمل کرده نمی شود بلکه مطلق بر اطلاق خود جاری خواهد بود یعنی از طرف عبد مسلم کافر ادای صدقه فطر واجب خواهد بود و همچنین مقید بر تقید خود جاری خواهد بود یعنی از طرف عبد مسلم ادای صدقه فطر واجب است و دلیل عدم این حمل این است که بر اسباب مترافعت و منافاتی وجود ندارد بلکه یک شیء می تواند دارای اسباب متعدد باشد مثلاً ملک می تواند چند سبب مثل بیعی، هبه، صدقه و میراث داشته باشد یعنی ملک از بیع هم ثابت می شود و هم از هبه و صدقه و میراث ثابت می شود این اسباب با هم منافاتی ندارند پس وقتی که در اسباب منافات نیست جمع کردن نفس مطلق و مقید واجب خواهد بود بدون حمل کردن غیر هر یک عمل واجب خواهد بود لذا رأس مطلق هم سبب وجوب صدقه فطر است و رأس مقید یعنی رأس مسلم هم سبب وجوب صدقه فطر خواهد بود

(۴۹) وهو نظیر ما سبق ان التعلیق فی قوله للوجود بطریقین؛ ترجمه: و این (یعنی حمل بر مطلق و مقید وارد شده است و عدم حمل یکی بر دیگری) مانند آنچه است که قبلاً گذشت که تعلیق بالشرط واجب نمی کند (ثابت نمی کند) نفی حکم را در وقت عدم شرط پس حکم واحد قبل از وجودش معلق و مرسل هر دو خواهد بود چونکه در ضرورت وجود حکم ارسال و تعلیق منافاتی یکدیگر هستند اما قبل از وجود حکم آن حکم معلق به شرط است یعنی معدوم است که وجودش واجب به شرط است و مرسل از شرط است یعنی معدوم است که قبل از شرط محتمل وجود است و عدم اصل (قبل از تعلیق) محتمل وجود است (بعد از تعلیق) عدم اصلی تعیین می نگرداند است لذا بر هر دو طریق (یعنی ارسال و تعلیق) محتمل وجود خواهد بود

توضیح: مصنفی گوید قبلاً گفتیم اگر مطلق و مقید در سبب وارد شوند یعنی اگر یک سبب مطلق

باشد و دیگری مقید عمل به هر دو واجب خواهد بود و یکی بر دیگری معمول کرده نمی شود. نظیر این مسئله این
 است که در وجه فاسد دوم گذشت که نزد احناف در صورت تعلیق بالشروط عدم شرط مستلزم عدم حکم نیست
 یعنی معدوم بودن شرط بر معدوم بودن حکم دلالت نمی کند پس در یک حکم قبل از وجودش و بعد از تعلیق می تواند دو
 احتمال داشته باشد: ۱- اعمق بالشروط بودن. ۲- مطلق بالشروط بودن. مثلاً شخصی سه طلاق
 زنش را معلق به دخول در کرد در این صورت این احتمال هم است که وجود سه طلاق معلق به دخول در باشد
 یعنی هر وقت دخول در سه طلاق موجود شدند و قبل از دخول در موجود نباشند و این احتمال هم است که
 قبل از وجود شرط یعنی دخول در سه طلاق موجود نشوند به این صورت که شوهر سه طلاق منجز واقع بماند
 و آنها را به شرط معلق نگذارد پس حکم واحد قبل از وجودش و بعد از تعلیق احتمال معلق به شرط و مطلق بودن
 (مطلق عن الشرط بودن) هر دو دارد. دلالتش این است که در میان ارسال (اطلاق) و تعلیق و هر وقت وجود
 حکم بلا شبهه صافیات وجود دارد یعنی امکان ندارد که یک حکم از مطلق بودن ثابت بشود و همین حکم از تعلیق
 هم ثابت بشود. چونکه وقتی بر زن سه طلاق واقع می شود در این صورت این سه طلاق یا همان طلاق هستند
 که شوهر آنها را به دخول در معلق کرده و شرط دیده شده طلاق واقع شده اند یا همان سه طلاق هستند که
 شوهر قبل از وجود شرط بطریق منجز واقع کرده است و این امکان ندارد که این طلاق هم بخاطر تعلیق یعنی
 وجود شرط واقع شوند و هم قبل از وجود شرط بخاطر اطلاق یعنی تنجیز باشد ولی قبل از وجود حکم در میان
 این دو هیچ منافاتی وجود ندارد. چونکه وجود حکم قبل از وجودش معلق به شرط است یعنی این حکم معدوم است
 ولی قبل از وجود شرط احتمال موجود شدن دارد به این صورت که قبل از وجود شرط حکم بطریق منجز واقع کرده
 شود مثلاً در مثال گذشته که سه طلاق به دخول در معلق هستند این احتمال هم است که وقوع سه طلاق در
 وقت وجود شرط متحقق نشود و این احتمال هم است که قبل از وقوع شرط بطریق منجز واقع کرده شوند
 علتش این است که قبل از تعلیق عدم اصلی حکم در احتمال دارد: ۱- موجود شدن آن بر سبب ارسال (اطلاق) و
 بدون تعلیق) ۲- موجود شدن آن بر سبب تعلیق. مسلم است که بعد از تعلیق عدم اصلی حکم تغییر نمی کند

پس وقتی که بعد از تعلیق عدم اصلی تفسیری نمی کند در این صورت عدم اصلی حکم همانطور که قبل از تعلیق احتمال دارد بوسیله ارسال و هم بوسیله تعلیق موجود میشود همین طریقه بعد از تعلیق هم احتمال دارد که هم محصل بلوکه بوسند ارسال و هم بوسیله تعلیق موجود بشود پس وقتی که حکم واحد قبل از وجودش احتمال دارد که هم از طریق ارسال و هم از طریق تعلیق موجود نشود از اینجا معلوم می شود که قبل از وجود حکم و بعد از تعلیق در میان ارسال و تعلیق منافاتی وجود ندارد پس حکم علی سبیل البدل از ارسال و تعلیق هر دو ثابت می شود پس به همین نحو چونکه در میان سبب مطلق و سبب مقتید منافاتی وجود ندارد حکم از سبب مطلق هم ثابت می شود از سبب مقتید هم ثابت می شود وقتی که امکان جمع است پس محصل بر سبب مقتید عمل کرده نمی شود

۳۰ و منها ما قال بعضهم ان العلم يخص الى قوله احتراز عن التماثل الزيادة: ترجمه: از وجود فاسد یکی این است که بعضی حضرات گفته اند که عام خاص برای سبب ورودش است و نزد طرزان خاص برای سبب ورود خواهد بود که عام مستقل بنفسه نباشد مانند قول قائل: نَعَمْ يَا بَنِي سَيَاوَتِي كَرَامٌ قَائِمٌ مَقَامَ جِزَابٍ بَشَرٌ مَانِدٌ قَوْلِ رَاوِي «سَمَاعٍ رَسُولُ اللَّهِ فَسَجِدْ» يَا قَائِمُ مَقَامَ جِزَابٍ بَشَرٌ مَانِدٌ شَخْصٌ كَبَطْرِفِ صَحَابَةِ دَعْوَتِ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَاللَّهُ لَا يَنْقُذُنِي... اما وقتی که بر مقدار جواب اطلاق کرده گفت: وَاللَّهُ لَا يَنْقُذُنِي الْيَوْمَ که در این محل اختلاف است نزد ما این شخص از سبب نو کلام گفته خواهد بود بخاطر احتراز از لغو کردن زیادت

توضیح: وجه فاسد چهارم که قائل آن امام شافعی و امام مالک هستند این است که اگر صیغه عام در مورد شخص خاص بر نفس خاص یا بر قول صحابی وارد شده است نزد این دو حضرات صیغه عام خاص به سبب ورود خواهد بود و سبب ورود شخص خواهد بود سوالی باشد یا وقوع حادثه ای باشد مثلاً شخص از پیامبر چیزی پرسید و پیامبر از جواب او با صیغه عام فرمود: مَنْ فَعَلَ كَذَا فَعَلِمَهُ كَذَا و یا صیغه خاص در فعلی کذا یا فُلانٌ كَذَا نگفت یا مثلاً در زمان پیامبر در باره شخص خاص حادثه ای

پیش از آمدن بیا صبر در صورت آن با صیغه عام چیزی فرمود و نزد شافعی و مالک صیغه عام مذکور خاص
به سائل یا صاحب حادثه خواهد بود یعنی حکمی که از صیغه عام ثابت می شود فقط شامل سائل یا صاحب
حادثه است و علاوه از این دو یعنی در دیگران حکم مذکور از این دیگر ادلالت المنص یا قیاس ثابت می شود
اما جمهور علمای گویند اگر صیغه عام مقید به کسی باشد، صیغه عام بر عموم خود جاری خواهد بود و خاص به

سبب ورود نخواهد بود چنانچه در دو صورت مذکور صیغه عام، سائل و غیر سائل و صاحب حادثه و غیر
صاحب حادثه را شامل می شود در تأیید مسلک جمهور می توان گفت که آیه ظاهر در باره حوله زن اوس بن
صامت نازل شده و آیه لعان در مورد هلال بن امیه و آیه قذف در باره عائشه و نازل شده است ولی با وجود
این صاحب عموم الفاظ و صیغه عام را اعتبار کرده اند و این عمومات را به اسباب ورود سائل خاص نکرده اند
پس از اجماع صاحب معلوم شد که صیغه عام به سببش خاص نیست، خلاصه اینکه نزد امام شافعی و مالک
صیغه عام به سبب ورودش خاص است اما نزد احناف تفصیل دارد و آن این است که ورود صیغه عام
چهار قسم دارد ۱- صیغه عام مستقل به قسم نباشد یعنی بدون معتبر قرار دادن سوال سائل یا حادثه
کلام مقید نباشد مثلاً شخصی به دیگری گفت: ایاکان لی غلب الف درهم و مخاطب در جواب گفت نعم
یا کسی به دیگری گفت: ایس لی غلب الف درهم و مخاطب در جواب گفت بلی پس در صیغه نعم و بلی
عام هستند می توانند جواب برای کلام های زیاد باشند اما مستقل نیستند بلکه غیر مستقل هستند و بدون
وابستگی و تعلق با کلام ماقبل معین نیستند

۲- صیغه عام قائم مقام جزا باشد مثلاً قول راوی که گوید: شَهِارَ سَوَّلَ اللّٰهُ فَعَسَجَدَ خلاصه واقع این
است که بارش بیاض بر در نماز چهار رکعتی بعد از دو رکعت سجده اول و دو رکعتی صغای گفت: یا رسول الله یا
مثلاً که شته یا شفا فراموش کرده اند بیاض بر فرمودند هیچکدام از این دو نشده است، حضرت ذوالبدرین
گفت چیزی شده است، صاحب گفت ذوالبدرین را تصدیق کردند بیاض بر نماز را تمام کرده سجده سهو بخدا
آورد (این رضای بود که در نماز اجاره کلام بود بعد از منسوخ شد) لفظ عام است سجده ثلاثین، سجده نماز،

سجده سهو، تمام سجده را شامل می شود. بقرینه فاء بصورت جزا استعمال شده است.

۳. صغیه عام قائم مقام جواب باشد و متکلم به مقدار جواب چیزی را اضافه کند مثلاً شخصی در تیری را بران خوردن صبحانه (بخار) دعوت داد گفت اتقوا صغی. مدعو در جواب گفت والله لا اتقئ. و لفظ اليوم یا معک را اضافه نکرد، پس لا تقئ عام است صبحانه (بخار) روز مذکور و صبحانه (بخار) روزهای دیگر را شامل می شود. و هم چنین خوردن صبحانه با دعوت دهنده را شامل است و خوردن صبحانه با دیگران را هم شامل می شود و همین طور خوردن صبحانه در خانه دعوت دهنده و جاهای دیگر را شامل می شود.

۴. صغیه عام قائم مقام جواب باشد ولی متکلم بر مقدار جواب اضافه کند مثلاً شخصی کسی را برای خوردن صبحانه دعوت دهد بگوید تقصصی، مدعو بگوید والله لا اتقئ اليوم یعنی در جواب لفظ اليوم را اضافه کند. در سه قسم اول صغیه عام نیز ماه خاص به سبب درویشی است چنانچه در قسم اول همان هزار درهم واجب می شوند که قائل در قولش اکان لی علیک الف درهم والیس لی علیک الف درهم، ذکر کرده است چونکه نعم و نلی هر یک غیر مستقل هستند بدون وابستگی و تعلق با کلام ما قبل خود عقید نیستند لذا فائده معنای عام نمی دهند. در قسم دوم صغیه سجده خاص سجده سهو است چونکه وقتی ما بعد فاء به وسیله فاء جزائیه، جزا بران ما قبل قرار داده شده، ما قبل سبب وجود ما بعد قرار می گیرد همانطور که مسبب وابسته به سبب خود است همین طور این قول راوی وابسته به سجده سهو خواهد بود.

در نتیجه صغیه سجده عقید معنای عام نخواهد بود بلکه خاص سهو خواهد بود. در قسم سوم، لا اتقئ خاص به همان غذا است که بطرف آن دعوت داده شده است یعنی اگر مخالف با دعوت دهنده شریک صبحانه شد حاشی می شود و الا حاشی نمی شود چونکه این قول مدعو، والله لا اتقئ را در بر دعوت دهنده بوده قائم مقام جواب قرار می گیرد و در بر همان چیز است که بطرف آن دعوت داده شده است. لذا در برای صبحانه ای خواهد بود که بطرف آن دعوت داده شده است. در این سه قسم، حاکم اختلاف موافق حاکم امام شافعی و امام مالک است البته در قسم چهارم اختلاف است چنانچه نزد امام شافعی و مالک در این

صورت هم قول قائل «والله لا اتعدى اليوم» بخاطر دلالت حال بر جواب محمول کرده می شود یا وجود صغیه عام بودن به سبب ورود خاص کرده می شود و مراد از صبحانه همان صبحانه خاص خواهد بود که بطرف آن دعوت داده شده است چنانچه از همین صبحانه بخورد جائز می شود و الا جائز نمی شود نزد احناف در این صورت صغیه عام به سبب ورود خاص نخواهد بود بلکه در آن روز هر وقت غذا بخورد جائز خواهد شد خواه همراه دعوت دهند غذا بخورد یا دیگران خواه آنها غذا بخورد غلتش این است که این قول «والله لا اتعدى اليوم» از سر نو کلام است لا ابتداء کلام است و با کلام ما قبل خود تعلقی ندارد لذا قائم مقام جواب نیست چونکه اگر همین قائل جواب بود زیادت الیوم را نمی آورد اگر این قول را قائم مقام جواب قرار دهیم زیادت الیوم لغوی می شود چونکه جواب بدون این زیادت هم تکمیل می شود لذا برای اجتناب از لغو این زیادت کلام قائم مقام جواب قرار داده نمی شود بلکه از سر نو کلام است در نتیجه صغیه عام چونکه به سبب ورود خاص نیست بلکه بر عمومیت خود باقی می ماند لذا کلام «والله لا اتعدى اليوم» بر عمومیت خود باقی می ماند این شخص در آن روز به هر صورت غذا بخورد جائز می شود تذکر: البتة ان قائل از این کلام نیت جواب داده دیانته نیتش اعتبار کرده می شود لیکن قضاء اعتبار ندارد دیانته نیتش به این خاطر اعتبار کرده می شود که کلام مذکور با وجود زیادتی الیوم احتمال جواب دارد در کلام محتمل نیت درست است البتة چونکه احتمال جواب بودن خلافی ظاهراً تصدیق کرده نمی شود لذا گفته این شخص قضاء تصدیق کرده نمی شود اما امام شافعی و مالک که این کلام را بخاطر دلالت حال قائم مقام جواب قرار داده بودند جوابشان از طرف ما این است که دلالت حال اگر چه بر جواب بودن این کلام شاهد و گواه است ولی اعتبار کرده نمی شود چونکه زیادتی صریح الیوم دال بر جواب نبودن آن است و رغبت صریح نسبت به دلالت حال اولی است لذا بخاطر رعایت زیادتی صریح الیوم کلام مذکور قائم مقام جواب قرار داده نمی شود

□ و منها قال بعضهم ان القرآن ... الى قوله لانه في حق التعليق قاصره ترجمه: از وجه فاصد یکی این است که بعضی حضرات قائل هستند که قرآن فی النظم قرآن فی الحكم را واجب می گرداند مانند قول بعضی حضرات در قول خداوند و اقموا الصلاة واتوا الزكاة که قرآن واجب می کند که بر هیچ

زکات واجب باشد اینها میگویند چونکه عطف مقتضی مشارکت است این حضرات قیاس کردند بر جمل
 ناقص زمانیکه بر جمل کامل عطف باشد این قیاس فاسد است چونکه شرکت واجب است در جمل ناقص
 بخاطر نیاز و احتیاجش به آنچه که بوسیله آن کامل شود اگر کلام خودش تمام و کامل باشد شرکت واجب
 نیست مگر در آنچه که کلام معطوف به آن محتاج باشد بهین خاطر ما گفتیم اگر کسی به زنی گفت بیا
 دخلت الدار فانت طالق و عیدی حر، عتق معلق به شرطی شود چونکه عیدی حر در حق تعلیق قاصر است
توضیح: وجه فاسدینجم که طبق گفته بعضی قائل آن امام مالک است این است که قرآن فی النظم یعنی
 جمع کردن دو کلام بوسیله و او غایب شرکت در حکم را واجب میگرداند یعنی بر این دلالت می کند که هر دو کلام
 در حکم شریک هستند چونکه رعایت صیاست است و وجه شرط است و این صیاست زمانی موجود می شود
 که هر دو جمل در حکم شریک باشند پس معلوم شد که قرآن فی النظم، اشتراک فی الحکم را ثابت می کند
 امام مالک بنا بر این اصل می گوید بر چه نابالغ و محنون زکات فرض نیست چونکه خداوند فرموده است
 اقیموا الصلاة واتوا الزكاة یعنی خداوند اقامت صلاه و ایتاء زکات را بوسیله عطف ذکر کرده است و
 عطف تقاضای مشارکت می کند یعنی عطف تقاضای کند که معطوف و معطوف علیه در حکم مساوی باشند یعنی در
 صیان این دو اگر یکی (معطوف علیه) واجب است دوم (معطوف) هم واجب باشد اگر یکی واجب نیست
 دومی هم واجب نباشد پس چونکه بر چه نابالغ و محنون نماز واجب نیست لذا بر این دو زکات هم واجب
 نیست نزد احناف هم بر نابالغ و محنون زکات واجب نیست اما دلیل آنها این نیست که قرآن فی
 النظم اشتراک فی الحکم را ثابت می کند بلکه دلیل آنها حدیث پیامبر است که فرمود: رفع العلم عن ثلاثة
 عن العلم حتى يستيقظ وعن العصبی حتى يحتلم وعن المحنون حتى يعقل (ابوداود، نسائی، ابن ماجه)
 امام مالک بر این اثبات نظر خود از قیاس اشتغال می کند و آن قیاس این است که اگر جمل ناقص
 بر جمل کامل معطوف باشد مثلاً زینب طالق و هند این دو جمل بالاتفاق در خبر و حکم شریک هستند
 یعنی زینب و هند هر دو در طلاق شریک هستند بر مرد و طلاق واقع می شود امام مالک بر همین قیاس کرده

گفته است که اگر جملہ کامل بر جملہ کامل دیگری معطوف باشد مانند زینب طالق و هند طالق در اینجا
هم هر دو جملہ در حکم و خبر شریک هستند و زینب و هند هر دو مطلقه می شوند پس از این قیاس ثابت شد
که اگر دو جملہ کامل بواسطه واو عاطفه عطف شوند شرکت در حکم هم ثابت می شود صاحب حسای جواب داده
است که این قیاس فایده است چونکه در صورت معطوف قرار دادن جملہ ناقصه بر جملہ کامله شرکت در خبر به
این خاطر ثابت نمی شود که هر دو بخاطر واو عاطفه عطف شده اند بلکه شرکت به این خاطر ثابت می شود که جملہ
ناقصه یعنی هند محتاج خبر یعنی طالق است پس بخاطر این احتیاج شرکت هر دو در خبر ثابت شده است
اما زمانی که جملہ کامل بر جملہ کامل عطف شود جملہ معطوفه چونکه بذات خود تمام و کامل است در خبر و
غیر محتاج چیزی نیست لذا شرکت ثابت نمی شود چنانکه شرکت احتیاج است به عطف البتہ اگر جملہ معطوف
کامل باشد ولی در تعلق و غیر محتاج چیزی دیگری باشد در این صورت شرکت ثابت می شود چونکه سبب شرکت
یعنی احتیاج دیده می شود مثلاً اگر شخصی بزنش گفت ان دخلت الدار فانت طالق و بعد از آن زن در این
صورت آزادی غلام هم مانند طلاق معلق به دخول دار خواهد بود چونکه جملہ معطوف به اعتبار صبت و خبر
اگر چه کامل است لیکن در حق تعلق ناقص است به این صورت که از دلالت حال معلوم می شود که هدف
قائل این بوده که می خواسته آزادی غلام را هم مانند طلاق معلق به شرط دخول دار کند ولی برای آن
شرط جدا گذاشته آن ذکر نکرده است لذا جملہ معطوفه با وجود کامل بودن به اعتبار هدف و غرض ناقص است
لذا محتاج شرط خواهد بود و همین احتیاج باعث می شود که در شرط با معطوف علیہ شریک شود یعنی طلاق
و آزادی غلام هر دو بر دخول دار معلق شوند برخلاف این اگر کسی خطاب به یکی از زنانش گفت ان دخلت
الدار فانت طالق و زینب طالق (زینب زن دیگرش بود) در این صورت بر زینب فی الحال طلاق واقع می شود
اما طلاق زن مخاطبه بر دخول دار معلق می شود چونکه جملہ معطوفه کلاً تمام است و در تعلق هم محتاج
نیست چونکه اگر هدف قائل اشیاء شرکت در هر دو کلام بود بر زینب اکتفا می کرد و از آن بلفظ «طلاق» خبر
نمی داد لیکن وقتی که خبر زینب را جدا گانه ذکر کرد معلوم شد که منظور قائل واقع کردن طلاق منجز بر زینب

است. لیکن نزد امام مالک و کسانی که عطف را سبب شرکت قرار می دهند طلاق زن مطلقه و زینب هر دو
معلق بر دخول داری شود و بر زینب فی الحال طلاق واقع نمی شود.

تذکره: در بالا گفتیم که صراحت از قول بعضی امام مالک است در مورد تکیه ملا علی قاری در شرح نقایه گفته
نزد امام مالک و شافعی و احمد در مال صبی و مجنون زکات واجب است بظاهر این در قول امام مالک
متعارض هستند. جواب این است که ممکن است امام مالک در این مسئله دو قول دارد و ملا علی قاری یک
قول را نقل کرده و مصنف حسامی قول دیگر را نقل کرده و این هم ممکن است که مذنب امام مالک همان
باشد که ملا علی قاری نقل کرده است و امام مالک قائل به این وجه فاسد نباشد بلکه در عدم وجوب
زکات بخاطر قرآن در تنظم مسئلت بعضی مالک باشد.

فصل فی الامر: این فصل در بیان اصرار است ۷

وهو من قبیل التوجه... الى قوله وهو طلب الفعل:

ترجمه: امر در میان تفتیشیات مذکور از قبیل قسم اول تقسیم اول است چونکه صیغه امر لفظ
خاص از گردانهای فعل است که برای معنای خاص یعنی طلب فعل موضوع است.
توضیح: قبلاً در ابتدای کتاب گفته شد که اقسام المنظم والعنی فیما یرجع الی معرفة احکام الشرع
اربعه الاول فی وجوه المنظم صیغه ولغتاً که خودش چهار قسم طرودند خاص عام، مشترک و مؤول
در اینجا مصنف می گوید که صیغه قسم اول یعنی خاص از تقسیم اول است (که در وجوه منظم به اعتبار
صیغه ولغت بود) یعنی امر از قبیل خاص است چونکه صیغه او لفظ خاص از گردانهای فعل است که
برای معنای خاص (معنای معلوم) یعنی طلب فعل وضع شده است پس صیغه امر از قبیل خاص
اصطلاحی است چونکه لفظی که بر معنای خاص (معلوم) دلالت کند خاص خواهد بود.
مصنف در دلیل اینکه صیغه امر از قبیل خاص است در دو جا لفظ خاص ذکر کرده است در یک جا لفظ
خاص و جای دیگر معنای خاص هدف مصنف از این کلام این است که می خواهد بین صیغه امر و معنای

امر (یعنی وجوب) از طرف هر دو جانب اختصاص ثابت کند و مترادف و استمرار یک را نمی کند یعنی می تواند
 بگوید که صیغه او چنان لفظ خاصی است که خاص معنای امر (یعنی وجوب) است یعنی از صیغه او فقط
 وجوب ثابت می شود (نهی و اباحت و تهدید و غیره ثابت نمی شوند) و هم چنین معنای امر (وجوب)
 خاص صیغه امر است یعنی وجوب علاوه از صیغه امر یعنی از فعل بیامیره ثابت نمی شود.

□ و صوبه عند الجمهور الزام الابدلی :

ترجمه : نزد جمهور صوبه امر وجوب است مگر بنا بر دلیلی (که بر غیر آن دلالت کند)

توضیح : مصنف می گوید نزد جمهور علماء صوبه امر الزام (لازم کردن) یعنی وجوب است البته اگر بر
 خلاف وجوب بر معنای دیگر مانند اباحت و غیره دلیل و قرینه ای باشد بر همان معنا جعل کرده می شود
 بعضی گفته اند صوبه امر نهی است و نزد بعضی صوبه امر اباحت است و مذاهب دیگری هم وجود دارد
 که بخاطر طوالت از ذکر مذاهب دیگر از دلائل خودداری نموده است.

دلائل جمهور : ۱- وقتی که ابلیس، آدم (ع) را سجده نکرد صافه شد چنانچه خداوند فرمود : *ما فعلك ان
 لا تسجد* از امر تک (چه چیزی ترا از سجده باز داشت زمانیکه بتو دستور دادم) پس معلوم شد که صوبه امر
 وجوب است اگر چنین نبود ابلیس می توانست بگوید سجده بر من واجب نبود.

۲- علماء اصحاب هر زبان از امر بر وجوب استدلال کرده اند ۳- از لغت هم ثابت است که صوبه امر
 وجوب است بدین نحو که اگر صولی غلام خود را به کارش حکم کند و بگوید *افعل* کذا اگر غلام آن کار را انجام ندهد
 نزد اهل لغت عاص و مستحق عقوبت قرار داده می شود اگر چه صوبه امر وجوب نبود غلام عاص و مستحق
 عقوبت قرار داده نمی شود.

وجوب : یعنی جائز بودن انجام فعل و حرام بودن ترک آن اگر انجام فعلی جائز و ترکش حرام باشد
 آن فعل واجب است و اگر ترک فعلی حرام و ترک آن واجب باشد آن فعل نهی است
 نهی : یعنی انجام فعل و ترک فعل هر دو جائز هستند اما انجام فعل واجب و ترک آن صریح است.

اباحت یعنی انجام قتل و ترک فعل مردو جانز هستند و هیچکدام بر دیگری ترجیح و برتری ندارد
 □ و الامر بعد الحظر و قبله مساوی :

ترجمه : امر بعد از همانفت و قبل از همانفت برابر است

توضیح : مصنف می گوید که فعل امر در افاده وجوب قبل از همانفت و بعد از همانفت یکسان است

یعنی همانطور که قبل از همانفت فائده وجوب می دهد بعد از همانفت هم فائده وجوب می دهد

در اینجا مصنف مسلک کسانی را رد می کند که می گویند امر قبل از همانفت بلا شبهه فائده وجوب

می دهد ولی بعد از همانفت برای اباحت می آید این حضرات از آیه «و اذا حللتم فاصطادوا»

استدلال می کنند بدین نحو که شکار علی الاطلاق حلال و مباح بود ولی بخاطر احرام ممنوع قرار گرفت

و بعد از خروج حاجی از احرام خداوند وقتی که فرمود : فاصطادوا مقتضای این است سبب احرام

بودن شکار (احرام) چونکه زائل شده احکام بخلاف اصل خود یعنی اباحت برگشته است و بعد از خروج

از احرام شکار حلال و مباح قرار گرفت از اینجا ثابت شد که موجب امر بعد از همانفت اباحت است ولی

بعد در علمای جواز می دهند که استعمال شدن امر برای وجوب بعد از همانفت در قرآن موجود

است چنانچه خداوند می فرماید : فاذا انسلكم الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم

و قتل که چهار اشهر حرم (یعنی رجب ذی قعدة ذی حجه و محرم) بگیرند مشرکین را کبشید هر جا

بیابید چنانچه در این چهار ماه قتال ممنوع بود وقتی که این چهار ماه گذشتند ممانعت تمام شد اما

بخاطر فاقتلوا دوباره قتال واجب شد خلاصه از این آیه ثابت شد که امر بعد از همانفت هم برای وجوب

می آید اما در مورد فاصطادوا جواب این است که اباحت شکار از صیغه امر فاصطادوا مستفاد

نیست بلکه از قرینه مستفاد است قرینه لفظیه این است که خداوند فرمود : اهلکم الطیبات و شکار از

طیبات است و لفظ حلال برای اباحت می آید نه برای وجوب پس از اهلکم الطیبات معلوم شد که شکار

مباح است و قرینه عقلیه این است که در آیه اذا حللتم فاصطادوا حکم شکار برای ذکر افسان و برای

نفع بینان است. نفع بنده زمانی مستحق می شود که شکار واجب نباشد بنده دچار صرح می شود حال آنکه

صرح از بنده دور کرده شده است. خلاصه امر قبل از معانیت و هم بعد از معانیت برای وجوب می آید

ولا وجوب له في التكرار ولا يحتمل ... الى قوله الحبس واحداً:

ترجمه: تکرار موجب امر نیست و نه امر احتمال تکرار دارد. چونکه لفظ امر صیغه ای است که مختص

کرده شده است برای معنائش از طلب فعل، لیکن لفظ ^{فعل} فرد است لذا احتمال عدد نفی و اهر داشت به

همین خاطر ما گفتیم اگر مردی زنش را گفت طلق نفیسک، این قول بزرگ طلاق واقع می شود و بر این قول

نیت دو طلاق عمل نمی کند چونکه این نیت، نیت عدد است، مگر اینکه زن گفته باشد چونکه دو، جنس

طلاق او است پس بطریق جنس یکی قرار گرفت

توضیح: در این نظام مصنف می خواهد بیان کند که امر مطلق (خالی از قرینه) به اعتبار وجوب تقاضای تکرار

می کند یا نه. بر این مورد سه مسلک وجود دارد: ۱. مذهب احناف این است که امر مطلق با اعتبار

وجوب نه تقاضای تکرار می کند و نه چنین احتمالی دارد. ۲. مذهب ابواسحاق اسفرائینی و غیره این است

که تکرار موجب امر است یعنی امر تقاضای تکرار می کند. ۳. مذهب امام شافعی این است که تقاضای

تکرار نفی کند ولی احتمال آنرا دارد یعنی تکرار موجب امر نیست ولی محتمل آن است

فرق موجب و محتمل این است که موجب بدون نیت ثابت می شود ولی محتمل بدون نیت ثابت نمی شود

دلیل احناف را مورد صاحب حسای بیان کرده است که حاصلش این است که لفظ امر صیغه ای است که برای

معنائش از طلب فعل مختص کرده شده است مثلاً اضرب صیغه امر است از «أَطْلُبُ صَدْرَكَ الضَرْبُ

مختص کرده شده است یعنی اضرب عبارت مختص شده «أَطْلُبُ صَدْرَكَ الضَرْبُ» است همچنین صَلَّوْا

عبارت مختص شده اَطْلِبْ صَدْرَكَ الصَّلَاةُ است و طَلَّقْ عبارت مختص اَفْعَلْ فَعْلُ الطَّلَاقُ است

لذا صیغه امر، مختص و مصدر مختص منه (یعنی آنچه که از آن اختصار شده) می باشد و مختص منه

یعنی مصدر (که مصنف آنرا با لفظ الفعل تعبیر کرده است) فرد است چونکه مصدر لفظ واحد است

و در لفظ واحد فرد بودن ملحوظ است لذا مصدر فرد است و فرد احتمال عدد ندارد چونکه میان فرد و عدد
 تضاد و منافات وجود دارد به این صورت که فرد از افراد مرکب نیست و عدد مرکب از افراد است و میان
 ترکیب و عدم ترکیب منافات وجود دارد لذا در فرد احتمال عدد نیست پس وقتی که مختصر عنه (مصدر)
 احتمال عدد ندارد صیغه امر که از مصدر مختصر شده است و مشتعل بر مصدر است هم احتمال عدد
 نخواهد داشت چونکه عدد و تکرار یک چیز هستند و وقتی که صیغه امر احتمال عدد ندارد احتمال تکرار هم نخواهد
 داشت صاحب حساسی می نویسد چونکه صیغه امر احتمال عدد و تکرار ندارد لذا اگر کسی به زنی گفت بطلاق
 بنفسک و هیچ یقینی نداشت زن می تواند غلط بر خود یک طلاق واقع کند و اگر شوهر نیست سه طلاق داشت
 و زن هم سه طلاق واقع کرد هر سه طلاق واقعی شوند ولی اگر شوهر نیست دو طلاق داشت این نیست
 اعتبار ندارد واقع کردن زن دو طلاق را بر خود درست نخواهد بود چونکه طلق صیغه امر بر مصدر
 (تطلاق) مشتعل است و مصدر فرد است و فرد دو قسم دارد فرد حقیقی و فرد حکمی
 فرد حقیقی آن است که در آن عدد نباشد مثلاً یک فرد حکمی آن است که مجموع تمام باشد مثلاً مجموع
 سه طلاق فرد حکمی است فرد حقیقی صواب امر است و فرد حکمی محتمل آن است اما دو عدد
 محض است نه موجب این امر است و نه محتمل آن قبلاً گذشت که موجب بدون ثبوت ثابت
 می شود و محتمل باینست ثابت نمی شود لذا اگر شوهر هیچ یقینی نداشت فرد حقیقی یعنی یک طلاق
 بخاطر موجب بودن واقع می شود اگر شوهر سه طلاق داشت و زن سه طلاق واقع کرد هر سه طلاق
 واقع می شوند چونکه مجموع سه فرد حکمی است و طلق احتمال آنرا دارد و محتمل باینست ثابت می شود و
 شوهر یقینی تواند ثبت دو طلاق بکند چونکه دو عدد محض است نه فرد حقیقی طلاق است و نه فرد حکمی
 لذا نه موجب طلق است و نه محتمل آن لذا با وجود ثبوت شوهر زن یقینی تواند دو طلاق واقع
 کند حتی اگر دو طلاق واقع کرد دو واقع نمی شوند بلکه یک واقع می شود چونکه موجب لفظ از لفظ ثابت
 می شود محتاج ثبوت نیست و محتمل لفظ باینست ثابت می شود و چیزی که لفظ احتمال آنرا ندارد یا

+

نیت ثابت نمی شود لذا چونکه لفظ طلق احتمال دور ندارد با وجود نیت دو طلاق واقع نمی شود
البته اگر زن کنیز باشد شریک لفظ طلق نیت دو طلاق کرد هر دو واقع می شوند چونکه در حق کنیز دو طلاق
جنس طلاق (فرد حکمی) هستند همانطور که در حق زن آزاد مجموع سه طلاق جنس (فرد حکمی)
هستند. قبلاً گفتیم که لفظ طلق احتمال فرد حکمی را دارد و با لفظ نیت محقق آن درست
است لذا در حق کنیز نیت دو طلاق درست است و کنیز با دو طلاق مغلفه بائن می شود همانطور
که زن آزاد با سه طلاق مغلفه بائن می شود خلاصه وقوع دو طلاق بر کنیز حیثیت و اعتبار عدد
نیست بلکه از حیثیت فرد حکمی بودن است.

□ ثم الامر المطلق عن الوقت ... الى قوله مذهب اصحابنا:

ترجمه: سپس امر مطلق از وقت مانند اضر به زکات و صدقه فطر و عشر و کفارات و قضاء رمضان و
نذر مطلق واجب نمی کند ادا را فوراً طلق مذهب صحیح اصحاب ما (احناف)
توضیح: در اینجا مراد از اضر مأصوبه است و این تقسیم برای مأصوبه است نه امر و چنانچه می فرمایند
مأصوبه دو قسم است **۱** مطلق عن الوقت **۲** مقید بالوقت، منظور از مطلق عن الوقت این است
که مأصوبه مقید به وقت محدودی نباشد که از فوت شدن آن ادای مأصوبه فوت شود مانند زکات،
صدقه فطر، عشر و کفارات، قضاء رمضان و نذر مطلق. چونکه چیزهای مذکور بعد از واجب شدن مقید
محدودی نیستند که از فوت آن فوت ادا آنها لازم بیاید بلکه اینها را هر وقت ادا کنند، ادا کنندگی خود
نه قضاء البته در این مورد اختلافی که عمل بر مأصوبه مطلق عن الوقت فی الفور واجب است یا علی التراخی
(تاخیراً). مذهب صحیح و راجع علمای احناف این است که بر ادای مأصوبه مطلق عن الوقت اگر چه
تعمیل مستحب است اما ادا علی الفور واجب نیست بلکه تاخیر آن جائز است از احناف امام
ابو الحسن که فری و بعضی شوافعی گویند ادای مأصوبه مطلق عن الوقت، علی الفور یعنی در اول وقت
امکان واجب است چنانچه تاخیر کنند گناهکاری شود اما طلق مذهب صحیح احناف گفته کار نمی شود البته

الآن حیث تاخیر کرد که به مرحله آخر زندگی رسید و غلاطات مرتکب ظاهر شد به یقیناً گناه کار می شود. البته این گناه بخاطر تاخیر نیست بلکه بخاطر نفرت کردن حاضر به است.

۳۴) والعقید بالوقت انواع نوعی جعل الی قوله فکلان سبباً

ترجمه: عقید بالوقت چند قسم دارد، لیکن نوعی آن است که وقت برای فعل مؤثقی طرف و برای اداء شرط و برای وجوب سبب قرار داده شده است. آن وقت بفراست آینقی بینی که وقت از اداء اضافی باقی می ماند لذا طرف است ضایع نیست و با قوت یشدن وقت، ادا قوت می شود. لذا بشرط است، و با اختلاف صفت وقت، ادا هم مختلف می شود و تعجیل ادا قبل از وقت نادره است لذا وقت سبب خواهد بود.

توضیح: قسم دوم حاضر به عقید بالوقت است یعنی حاضر به عقید به وقت محدود و معینی است که از وقت آن ادا حاضر به قوت می شود. صاحب حساسی می نویسد که حاضر به عقید بالوقت چند قسم دارد یعنی سه قسم: ۱- چنانکه با وقت و صیغ است یعنی بعد از ادا حاضر به وقت باقی می ماند یا انکم وقت یا حاضر به برابر است یعنی بعد از ادا حاضر به وقت باقی نمی ماند یا انکم هیچکدام از این دو معلوم نیست بجه صورت حاضر به عقید بالوقت سه قسم دارند: ۱- وقت برای فعل مؤثقی طرف و برای ادا شرط و برای وجوب سبب است. ۲- وقت برای فعل مؤثقی ضایع و برای وجوب سبب باشد. ۳- مشتبه الحال باشد.

یعنی من وجه ظرف و من وجه معیار باشد. خلاصه در تقسیم اول وقت برای ماضور به مؤثری طرف است و برای ادای فعل بشرط است و برای نفس و موجب فعل سبب است مانند وقت نماز که برای نماز ظرف است و برای ادای نماز بشرط و برای موجب نفس نماز سبب است.

طرف آن است که فعل مؤثر را احاطه کند ولی بعد از ادای فعل مؤثری مقداری باقی بماند معیار آن است که فعل مؤثر را احاطه نکند ولی بعد از ادای فعل مؤثر چیزی باقی نماند.
 * وقت نماز چونکه نماز را احاطه می کند و بعد از ادای نماز وقت باقی می ماند لذا طرف است معیار نیست منظور از بشرط بودن این است که با فوت شدن وقت ادای ماضور به هم فوت می شود و قبل از وقت ادای ماضور به درست نباشد پس چونکه با فوت شدن وقت نماز فوت می شود و ادای نماز قبل از وقت جائز نیست لذا وقت بشرط ادای نماز است مثلاً نماز ظهر بعد از خروج فوت می شود و قبل از وقت ظهر جائز هم نیست. * منظور از سبب بودن این است که وقت در موجب ماضور به مؤثر باشد و فعل ماضور به بر وقت مقدم نباشد چونکه سبب در مسبب مؤثر است و مسبب بر مسبب مقدم نمی شود و چونکه ادای با اختلاف صفت وقت مختلف می شود یعنی در وقت کمال ماضور به بصورت کمال ادای شود و در وقت ناقص بصورت ناقص ادای شود یعنی در وقت مکروه با کراهیت ادای شود و فعل ماضور مثلاً نماز بر وقت مقدم نمی شود بلکه ادای آن قبل از وقت فاسد است لذا وقت برای موجب ماضور به سبب خواهد بود.

(۳۵) والاصل فی هذا النوع انه من الی قوله انتقال السببیة الیه:

ترجمه اصل در این نوع این است که وقتی وقت برای مؤثر طرف و موجب سبب قرار داده شد و برای بصورت سبب بودن کل وقت (تمام وقت) درست نیست چونکه سبب بودن کل وقت تاخیر ادای نماز وقت را ملایم و واجب می کند یا اینکه تقدیم ادایا بر تسبیب (واجب می گرداند) لذا واجب است که بعضی وقت (یعنی حصه ای از وقت) سبب قرار داده شود و این بعض همان جز است که متصل به

ادای باشد. پس اگر ادای جز اول متصل شد، جز اول سبب است و اگر ادای جز اول متصل
 نشود در این صورت سببیت بطرف جزئی منتقل می شود که یا جز اول متصل است چونکه وقتی منتقل
 شدن سببیت از کل وقت واجب نشود و بعد از کل وقت چنان جزئی نیست که صدقارش معلوم باشد.
 در این صورت اکتفا بر ادائی واجب می شود و جائز نیست باقی قرار دادن معنای سببیت بر اجزائی
 که بر اجزاء ادای مقدم هستند، چونکه اینکار بدون دلیل باطل تجاوز از قلیل است پس به همین نحو
 سببیت منتقل می شود تا اینکه وقت تنگی می شود نزد زحرف (طوری که در آن گنجایش ادای مفروض
 باقی نماند) و نزد ما (احضاف) منتقل می شود بطرف آخرین جزء از اجزاء وقت (طوری که
 شروع به آن جزء متصل می شود) پس در این آخرین وقت سببیت برای جزئی صحت می شود که
 شروع فی الاداء با آن متصل است. چونکه بعد از این جزء چنان جزئی باقی نماند که احتمال
 منتقل شدن سببیت بطرف آن باشد.

توضیح: مصنف از میان انواع مأموریه صغیره بالوقت قسم اول را چنین بیان نمود که وقت
 برای مؤدی ظرف و برای ادای شرط و برای وجوب سبب است و مثال آنرا وقت نماز بیان
 فرموده بود چونکه وقت برای نماز ظرف و برای ادای نماز شرط و برای وجوب نماز سبب است.
 درباره همین وقت مصنف می گوید: اگر ظرف بودن وقت را رعایت نکنیم سبب قرار دادن تمام وقت
 درست نیست یعنی امکان ندارد که وقت برای نماز ظرف هم باشد و تمام وقت برای وجوب نماز سبب
 هم باشد چونکه اگر تمام وقت را سبب قرار دهیم یا معنای ظرفیت فوت می شود یا معنای سببیت یا
 هر دو فوت می شوند بدین نحو که مکلف فعل مأموریه یعنی نماز را یا بعد از وقت ادای کند یا در
 وقت یا قبل از وقت ادای کند. اگر نماز را بعد از وقت ادای کند در این صورت معنای سببیت رعایت
 می شود چونکه سبب بر مسبب مقدم می شود که در اینجا دیده می شود ولی معنای ظرفیت رعایت نمی شود
 چونکه ظرف آن است که نماز در آن ادای کرده شود نه آنکه بعد از آن نماز ادای کرده شود پس وقت مکلف

نماز در وقت ادا نشود وقت ظرف نماز که مصنف در مورد آن گفته بود سبب قرار دادن کل
 وقت واجب می گرداند که ادای نماز از وقتش مؤخر کرده شود. اگر نماز در وقت ادا کرده شود
 معنای ظرفیت رعایت می شود اما معنای سببیت فوت می شود چونکه سبب ^{باید} بکار سبب مقدم باشد
 در صورتیکه در اینجا سبب یعنی کل وقت بر سبب مقدم نبوده است بلکه سبب یعنی ادای صلاوة بر
 حصه ای از سبب یعنی وقت مقدم بوده است که مصنف در این مورد فرموده بود سبب قرار دادن
 کل وقت و رعایت معنای ظرفیت واجب می کند که ادای صلاوة یعنی سبب بر سبب مقدم باشد
 البته باین کار معنای ظرفیت اگر چه رعایت می شود ولی معنای سببیت فوت می شود اگر نماز قبل
 از وقت ادا کرده شود در این صورت معنای ظرفیت و سببیت هر دو فوت می شود نه وقت نماز
 برای نماز ظرف باقی می ماند و نه سبب قرار می گیرد ظرف به این خاطر قرار نمی گیرد که نماز در وقت ادا
 ادا نشده بلکه قبل از وقت ادا شده است و سبب به این خاطر قرار نگرفته که مقدم بودن سبب بر سبب
 سبب ضروری است در صورتیکه در اینجا سبب یعنی نماز قبل از سبب یعنی وقت ضرورت گرفته است
 است خلاصه ثابت شد که اگر کل وقت را سبب قرار دهیم در این صورت نمی تواند هم ظرف و هم
 سبب باشد پس وقتی کل بنا بر ضرورت نمی تواند سبب باشد پس سبب نماز همان جزو وقت
 خواهد بود که ادای نماز بآن جزو متصل می شود چونکه هر سبب یا سبب خود متصل است
 لذا همان جزو وقت که با ادای نماز متصل است سبب خواهد بود مثلاً اگر امر در وقت نماز ظاهر از
 ساعت ۳ تا ۴ شروع می شود و شخص درست ساعت ۳ نماز بخواند در این صورت ساعت ۳ تا ۴
 سبب و جزو نماز ظاهر خواهد بود دلیل این گفته این است که قبلاً ثابت شد بنا بر ضرورت کل وقت
 نمی تواند سبب و جزو نماز باشد بلکه همان حصه و جزو سبب خواهد بود که با ادای نماز متصل است
 و بعد از کل وقت چنان جزئی وجود ندارد که مقدارش معلوم باشد یعنی دلیلی وجود ندارد که اگر سبب بودن
 کل وقت ممکن نباشد جزو سبب خاص مثلاً ربع یا خمس یا سدس و سبب قرار می گیرد داده شود

لذا وقتی که کل وقت نمی تواند سبب باشد و سبب قرار دادن جزء مقدار معلوم هم ممکن نیست لاجرا
 اکتفا بر جزء ادنی واجب خواهد بود یعنی جزء لا یتجزئی سبب خواهد بود چونکه جزء ادنی یقین
 است و بیشتر از آن مشکوک است و اختیار جزء یقینی نسبت به مشکوک واجب تر خواهد بود
 لذا جزء یقینی یعنی جزء ادنی سبب خواهد بود و چونکه اصل اتصال مسبب با مسبب است لذا
 مطلق جزء ادنی سبب نیست بلکه همان جزء ادنی سبب خواهد بود که بالادنی صلاة متصل است
 و لم یجز تقویر به **مسألة** این عبارت جواب یک سوال مقدر است سوال این است
 قبول داریم که بنا بر ضرورت مذکور هر کل وقت نمی تواند سبب باشد بلکه بعضی وقت سبب است
 ولی امکان دارد که تمام اجزای وقت قبل از ادنی بخار سبب قرار داده نشوند چرا چنین کرده شد
 جواب این که اگر تمام اجزای وقت قبل از ادنی صلاة سبب قرار داده شوند و جزء متصل بالادنی
 سبب قرار داده نشود بر این صورت بدون دلیل تجاوز از قلیل (جزء متصل بالادنی) بطرف
 کثیر (اجزاء متقدم بر ادنی) لازم می آید که این ناجائز و باطل است توضیح مطلب این است که
 بر سبب قرار دادن جزء ادنی دلیل قائم بود اما بر سبب قرار دادن اجزاء متقدمه دلیل وجود ندارد
 لذا اگر جزء ادنی را ترک داده اجزاء متقدمه را سبب قرار دهیم بدون دلیل از قلیل (جزء ادنی) بطرف
 کثیر (اجزاء متقدمه علی الادنی) تجاوز کرده ایم که این ناجائز و باطل است
 سپس مصنف می گوید سببیت پیوسته منتقل می شود یعنی اگر کسی در جزء اول بخار نتواند سببیت
 بطرف جزء دوم منتقل می شود تا اینکه وقت بخار تنگ می شود نزد زفره مراد از تنگی وقت این
 است که صلاة برای بخار ریاضی این قدر وقت باقی بماند چهار رکعت خوانده شود اگر این مقدار وقت
 بماند سببیت منتقل نمی شود علاوه از زفره نزد دیگر احناف مراد از تنگی وقت این است که فقط
 این قدر وقت باقی بماند که تکبیر بخار هم گفته شود پس علاوه از زفره نزد دیگر احناف سببیت تا
 آخرین جزء وقت منتقل می شود و جزء آخر که لا یتجزئی است سبب قرار می گیرد چونکه بعد از این

جزء جزئی باقی نمانده که سببیت بطرف آن منتقل نشود لذا همین آخرین جزء برای سببیت متعین می شود.

۳۵) فتیله حاله ... الى قوله ذلك الجزء:

ترجمه: پس اعتبار کرده می شود حال مکلف در اسلام آوردن و بالغ شدن و عاقل شدن و محنون و مسافر و مقیم و حائضه شدن و از حیض پاک شدن، در وقت همین جزء توضیح: مصنف می گوید: وقتی نزد امام ابوحنیفه در آخر وقت همان جزء وقت سبب قرار می گیرد که با ادا متصل است و مقدار آن به اندازه تکبیر ترجمه است. بر این صورت در مورد مکلف همین جزء یعنی مقدار ترجمه معتبر قرار داده می شود چنانچه اگر از وقت نماز اینقدر باقی بود که در آن فقط گنجایش گفتن تکبیر ترجمه وجود داشت کافی مسلحان شد یا شخص نابالغ بالغ شد یا محنون عاقل شد یا زن حائضه از حیض پاک شد بر هر یک از این افراد نماز آن وقت واجب خواهد بود اگر چه آنها در تمام بقیه اجزاء وقت اهلیت نماز نداشته اند همین طریقی اگر در همین وقت عاقل محنون شد یا زن حائضه شد نماز آن وقت بر آنها ساقط می شود اگر چه در بقیه تمام اجزاء اهلیت نماز داشته اند اگر مسافر در همین وقت حقیق شد باید نماز را کامل بخواند اگر چه در بقیه اجزاء مسافر بوده است و اگر مقیم در همین وقت مسافر شد قصر بر او واجب است اگر چه در بقیه اجزاء مقیم بوده است اما نزد امام زعفرانی اعتبار حال مکلف این مقدار وقت ضروری است که در آن نماز ادا کرده شود چنانچه اگر به اندازه اهل نماز وقت باقی بود که شخص اهلیت نماز پیدا کرد نماز بر او لازم می گردد و اگر اهل نماز بود که در همین وقت نا اهل قرار گرفت نماز از او ساقط می گردد و اگر وقت کمتر از این بود نزد زعفرانی مکلف اعتبار کرده نمی شود (یعنی نماز بر او واجب نمی شود).

۳۶) و يعتبر منه ذلك الجزء ... الى قوله الصلوة متعذرة:

ترجمه: صفت همین جزء اعتبار کرده می شود پس اگر همین جزء صحیح باشد چنانچه در فقه است پس

بخاطر همین جز نماز فجر بصورت کامل واجب می شود پس اگر بخاطر طلوع آفتاب عشاء پیش آمده باشد
 فرض باطل می شود و اگر این جزو فاسد باشد همانطور که در عصر است در صورتیکه نماز عصر را در وقت
 احمرار (سرخ یا زرد شدن خورشید) شروع کند در این صورت نماز عصر بصورت ناقص واجب می شود
 لذا نماز عصر را با صفت نقصان ادا کند بر او (این اشکال) لازم نمی آید که وقتی نماز عصر را در
 اول وقت شروع کند و طول داد تا اینکه خورشید غروب کرد نماز فاسد نمی شود، چونکه شریعت
 به او حق داده است که تمام وقت را با ادا اشتغال کند لذا عشاء که بخاطر بنا کردن بر عزیمت بآن
 متوقف شده است معاف کرده شده است چونکه در صورت ادا کردن بر وجه عزیمت، احتیاز از فساد
 ممکن نیست.

توضیح: صاحب حسامی می گوید که در صحت و فساد و نقصان و کمال صفت همین جز اخیر
 اعتبار کرده می شود اگر جز اخیر صحیح و کامل باشد در این صورت بخاطر صحیح و کامل بودن سبب
 نماز هم کامل واجب می شود همانطور که وقت نماز فجر از اول تا آخر کامل و غیر مکروه است پس اگر
 نماز فجر را در جزو آخر وقت شروع کرد و در دوران نماز بخاطر طلوع خورشید فساد پیش آمد
 (یعنی وقت فاسد شد) در این صورت نزد ما احناف نماز فجر باطل می شود و اعلی آن واجب می گردد
 البته نزدشافعی نماز باطل نمی شود دلیل ما احناف این است وقت نماز فجر چونکه از اول تا آخر
 کامل است لذا آن نماز کامل واجب شده است با صفت نقصان که بخاطر طلوع پیش آمده اندانی شود بلکه
 اداء آن واجب است مثلاً اگر کسی بدون تعیین ایام، روزه نذر کرد در این صورت بار و زنه گرفتن ایام
 تشریق و عیدین نذر اندانی شود همین طوری اگر کسی بر نرسن آیه حجه تلاوت نکرد پس سوار شده بر
 سواران با اشاره سوره تلاوت کرد اندانی شود، چونکه روزه نذر مطلق و بحج تلاوت بخاطر کامل
 بودن سبب کامل واجب شده اند لذا با صفت نقصان اندانی نشوند دلیل (ما) شافعی حجت صحیه
 است که پیاصیرم فرمودند: من ادرك ركعة من الصبح قبل ان يطلع الشمس فقد ادرك الصبح و

من ادرك ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر - جواب اختلاف به این حدیث
این است که این حدیث با حدیثی که در آن در سه وقت طلوع و زوال و غروب از نماز صنع شده است
متعارض است لذا بطرف قیاس رجوع می کنیم تقاضای قیاس این است که با غروب آفتاب نماز عصر
باطل نشود و نماز فجر باطلی آفتاب باطل شود چونکه سبب نماز فجر کامل است و کامل واجب
شده پس با صفت نقصان ادا نمی شود - باید اعاده کرده شود - اما نماز عصر بخاطر ناقص بودن سبب
بصورت ناقص واجب شده پس با غروب بصورت ناقص ادا کرده شده یعنی همانطور که واجب شده بود
ادا کرده شده لذا اعاده آن واجب نخواهد بود -

ولا يلزم علی هذا - در اینجا صحت به یک اعتراض جواب داده است و اعتراض این است که این
گفته شما که وقت نماز بصورت کامل واجب شده با صفت نقصان ادا نمی شود، درست نیست
چونکه اگر کسی نماز عصر را در اول وقت شروع کرد و آنرا چنان طولیل کرد که قبل از سلام خورشید غروب
کرد این نماز با صفت نقصان ختم می شود حال آنکه در وقت کامل شروع شده بود یعنی سببش (و قشش)
کامل بود اما با صفت نقصان ادا کرده شده است - جواب این اعتراض این است که احکام
مشروع بر دو قسم هستند اعزیت و رخصت - عزیت آن است که اصل است و عوارض بر آن
دخالت ندارند رخصت آن است که بخاطر عوارض مشروع است مثلاً در سفر روزه نگرقتن ماه
رمضان رخصت است یعنی روزه نگرقتن بخاطر غرض سفر مشروع شده است و اما روزه گرفتن عزیت
یعنی بخاطر آیه دقتن شه حنکم الشمر فلیصمه - روزه گرفتن اصل است - همینطور تمام وقت را با نماز
اشغال کردن عزیت است چونکه نعمتهای الهی همه وقت بر ایشان سرازیر هستند و تقاضای شکر این
است که تمام وقت به نماز مشغول باشد و هیچ حصه ای از وقت خالی از نماز نباشد ولی رخصت داده
شده که یک حصه از وقت به نماز اختصاص داده شود و بقیه وقت در معاش و ضروریات صرف شود
اگر چنین نشود امر به معاش مشکل می شود لذا بنا بر عارضه مذکور چنین اجازه ای داده شده مسلم است

است که عمل بر عزیمت اولی و بهتر از عمل بر رخصت است و این موضوع غیر قابل انکار است که در صورت ادا کردن نماز عصر بر وجه عزیمت، احتراز از کراهیت غیر ممکن است. لذا شریعت اسلام این اندازه کراهیت را معاف کرده است و قتیکه این مقدار کراهیت معاف است در صورت مذکور بخاطر غروب آفتاب نماز عصر فاسد نمی شود و اعاده آن لازم نیست.

۳۷) و اما اذا خلا الوقت..... الى قوله سائر الفرائض:

ترجمه: و اما زمانی که وقت از ادا خالی شد. وجوب بطریق کلی وقت منسوب می شود چونکه ضرورتی که باعث می شود که سببیت از کل به طرف جزا انتقال داده شود، زایل گردید پس «واجب» به همراه صفت کمال واجب می شود مانند دیگر فرائض در اوقات ثلاثه مکروهه با صفت نقصان ادائیگی نشوند. توضیح: اگر ممکن نتوانست نماز را در وقت بخواند نمازش فوت شد در این صورت وجوب نماز به طرف کل وقت منسوب خواهد بود چونکه سبب قرار دادن کل وقت به این خاطر مدعی بود که جمع شدن ظرفیت و سببیت محال بود که تفصیل آن قبلاً گذشت لیکن قتیکه نماز در وقت ادا کرده باشد در این صورت وقت برای آن نماز ظرف نماند. وقتی که وقت ظرف نماند سبب قرار دادن کل وقت زایل شد لذا عمل بر اصل واجب خواهد بود یعنی سبب قرار دادن کل وقت لازم نخواهد بود و کل وقت چونکه کامل است لذا عصر قضایی دیروز هم کامل واجب خواهد بود پس قتیکه قضایی عصر گذشته بخاطر کمال بودن سبب، کامل واجب شده است ادائیگی آن با صفت نقصان درست نخواهد بود و در اوقات ثلاثه مکروهه چونکه نماز مکروهه نافع ادائیگی شود لذا نماز قضایی عصر دیروز هم اگر در این اوقات مکروهه ادا کرده شود ادائیگی شود همانطور که ادائیگی فرائض دیگر در این اوقات ثلاثه درست نیست.

۳۸) والنوع الثانی ما جعل الوقت..... الى قوله اضیف الیه:

ترجمه: قسم دوم حاضریم مقید بالوقت آن است که وقت برای آن معیار قرار داده شده و سبب

و جوب آن می باشد و آن وقت روزه است آیا نه یعنی که روزه مقدر به وقت است و روزه بطرف وقت
مضاف کرده شده است.

توضیح: قسم دوم مأمور به مقید بالوقت آن است که وقت برای فعل مأمور به معیار و سبب
و جوبش است و منظور از معیار بودن این است که مأمور به وقت را چنان اشغال کند که بعد از ادای
مأمور به هیچ حصه ای از وقت باقی نماند بلکه با طولیل شدن وقت مأمور به هم طولیل شود و با کم شدن
وقت مأمور به هم کوتاه تر شود مانند وقت روزه که وقت برای روزه هم معیار است و هم سبب و جوب
روزه می باشد چنانچه با طولیل شدن روز، روزه هم طولانی تر می شود و با کوتاه شدن روز، روزه هم
کوتاه تر می شود چنانچه در روزهای زمستانی و تابستانی مشاهده می شود. لذا وقت برای روزه معیار
خواهد بود ظرف نخواهد بود و موافقت سبب و جوب روزه با این نخواهد بود که روزه بطرف وقت
مضاف کرده می شود چنانچه گفته می شود صوم شهر رمضان و اضافت دلیل سببیت می باشد یعنی در
صورت اضافت، مضاف الیه سبب برای مضاف است چنانکه در اضافات اصل این است که سبب بطرف
سبب مضاف باشد اگر خلاف آن دیده شود مجاز خواهد بود به هر صورت مضاف برین صوم بطرف
شهر رمضان دلیل بر این است که وقت شهر رمضان سبب و جوب روزه می شود البته در این باره
اختلاف است که تمام ماه رمضان سبب و جوب روزه است یا حصه ای از آن هر کس میل دارد به
شرح حسنی مراجعه کند.

۲۸) ومن حکم ان لا یبقی ... الى قوله مع الخطا فی الوصف:

ترجمه: و حکم این نوعی مأمور به این است که در این وقت علاوه از مأمور به مذکور، مأمور به دیگر
مشتروع نخواهد شد پس واجب درست قرار داد می شود بر نیت صوم با وجود خطا در وصف
توضیح: مصنف می گوید: وقتی که وقت یعنی ماه رمضان برای روزه معیار است پس در ماه
رمضان روزه غیر رمضان مشتروع نخواهد بود چنانچه پیامبر ص فرموده است: اذا ابتلغ شیتان

فلا صوم الا عن رمضان (وقتی که مستحبان نداشت علاوه از روزه رمضان روزه دیگری نیست) علتش این است که ماه رمضان برای روزه معیار است. در معیار همان چیز جامی گیرد که برای آن معیار است و چیز دیگری جانی گیرد لذا وقتی که ماه رمضان برای روزه معیار است روزه دیگری در آن جانی گیرد پس ماه رمضان برای روزه تعیین می شود و روزه های دیگر صحتی می شوند و همین طور چونکه ماه رمضان برای روزه از جانب خدا مقرر است تعیین آن بوسیله نیست لازم نیست بلکه نیست مطلق روزه کافی است و با وجود خطا در وصف هم روزه رمضان ادای شود مثلاً اگر کسی نیست روزه نقلی یا قضاء و کفاره یا نذر کرد باز هم روزه رمضان ادای شود تذکره در این عبارت لفظ خطا ضد صواب است ضد عمد نیست یعنی صواب (درست) این است که در رمضان نیست روزه رمضان بکند ولی اگر نیست روزه نقلی یا واجب دیگری کرد این خطا است این نیست قوه عمد آ باشد یا بلا عمد (خطا و سهواً) در هر صورت روزه رمضان ادای شود

۳۸) الا فی العسافر یفوی واجباً اخر عند ابی حنیفه

ترجمه: صگر در حق مسافر، که او نزد امام ابو حنیفه می تواند نیست واجب دیگری بکند توضیح: این عبارت از در صواب مع الخطا فی الوصف است مثلاً است که در حق هر شخصی با وجود خطا فی الوصف روزه رمضان درست قرار داده می شود لیکن نزد امام ابو حنیفه حکم مسافر از این قاعده مستثنی است چنانچه اگر مسافر در ماه رمضان نیست واجب دیگری (از قبیل کفاره قضاء و نذر) کرد نزد امام ابو حنیفه همان روزه ادای شود که نیست اگر کرده است روزه رمضان ادائی شود حذر صاحبین روزه رمضان ادای شود واجب دیگر ادائی شود جهت اطلاع بر دلائل امام و صاحبین بر شروع صامی مراجع شود

۳۸) ولو نوى النقل فقیه روایان

ترجمه: اگر مسافر نیست روزه نقلی کرد در این مورد روایت وجود دارد

توضیح: صاحب حسامی می گوید اگر مسافر در ماه رمضان نیت روزه نقلی کرد در این مورد از امام ابو حنیفہ روایت وجود دارد اینابر روایت ابن سماعہ مطابق نیت روزه نقلی ادا نمی شود بلکه روزه رمضان ادائی شود چونکہ در ماه مبارک رمضان خداوند بہ مسافر اجازه روزه نگرش بہ این خاطر داده تا کہ نفع بدنی حاصل کند یعنی بہ بدنش راحت برساند وقتی کہ خداوند بہ مسافر برای حاصل کردن نفع بدنی رخصت و اجازه روزه نگرش داده است برای مسافر بدرجہ اولی اجازه خواهد بود با اگر نفس روزه قضائی یا کفارہ مضایق دینی حاصل کند چونکہ اگر مسافر در همین رمضان فوت کرد از روزه رمضان مذکور مضافہ یعنی شود اما بخاطر قضائی گذشتہ یا کفارہ مؤافہ می شود پس معلوم شد در حق مسافر قضا و کفارہ نسبت بہ رمضان جاری و معتبر هستند لذا اگر مسافر در رمضان نیت قضا و کفارہ کند ادائی شود اما روزه نقلی در حق مسافر قطعاً مستحب نیست چونکہ نہ مصالح دینی بہ آن وابستہ هستند و نہ مصالح دنیوی لذا در رمضان از طرف مسافر روزه نقلی ادا نمی شود بلکه روزه رمضان ادائی شود

(۲) روایت دوم روایت حسن بن زیاد است و آن این است کہ در رمضان طبق نیت مسافر روزه نقلی ادا نمی شود چونکہ وقتی خداوند بہ مسافر اجازه روزه نگرش داده است رمضان در حق مسافر طاعت شعبان است در ماه شعبان روزه نقلی درست است لذا برای مسافر در رمضان هم روزه نقلی درست است

(۳۸) واما المريض فیه الى قوله الى حاجته الدينية:

ترجمہ: اما در مریض نزد ما قول صحیح این است کہ روزه مریض از فرض وقت واجب می شود چونکہ رخصت او مصعلق بہ حقیقت عجز است لذا محض با اگر نفس روزه فوت شدن بشرط رخصت ظاہری می شود و مریض بہ تندرست صلیق می شود اما مسافر بخاطر عجز تقدیری مستحق رخصت است چونکہ سبب عجز یعنی سفر موجود و قائم است پس محض با اگر نفس روزه فوت شدن بشرط رخصت معلوم نمی شود پس وجہ رخصت باطل نمی شود پس در این وقت این رخصت بطریق دلالت بطرف

حاجت دین او مصدقش می شود.

توضیح: صاحب صائم با آوردن لفظ « فالصحيح » قول ابد الحسن کفر می کند چونکه او گفته طبق

قول امام ابو حنیفه حکم مریض و مسافر یکسان است یعنی همانطور که اگر مسافر در ماه رمضان

واجب دیگری نیست کند همان واجب ادا می شود و اگر روزه نقلی نیست کند در این مورد دو روایت از امام

اعظم نقل شده است، همین طور مریض اگر در رمضان واجب دیگری نیست کند همان واجب ادا می شود

روزه رمضان ادا نمی شود و اگر روزه نقلی نیست کند نزد ابو حنیفه طبق روایت ابن مسعود روزه نقلی

ادائی نشود بلکه روزه رمضان ادا می شود و طبق روایت حسن بن زیاد روزه نقلی ادا می شود صاحب

جمعی این قول را رد کرده می گوید: مذهب صحیح نزد ما این است که حکم مسافر و مریض یکسان

نیست بلکه تفاوت دارند، مسافر اگر در رمضان نیت روزه واجب دیگری بکند واجب دیگر ادا می شود

اما مریض اگر نیت روزه واجب دیگری بکند واجب دیگر ادا نمی شود بلکه روزه رمضان محسوب

می شود خلاصه اینکه مریض در رمضان نیت روزه نقلی کند یا واجب دیگر به هر حال روزه رمضان

محسوب می شود.

لایحه رخصت: در اینجا مصنف دلیل مذهب صحیح را بیان می کند دلیل مذهب صحیح این است که

مریضی که روزه برایش ضرر است رخصت او به حقیقت عجز متعلق است به نفس مرض متعلق و

وابسته نیست یعنی در حق مریض سبب رخصت افطار (روزه نگرفتن) عجز و ناتوانی حقیقی است

نه نفس مرض پس وقتی که مریض روزه گرفت و مشقت تحمل کرد معلوم می شود که بشرط رخصت

افطار یعنی عجز فوت شده و قیام عجز فوت شد یعنی معلوم شد که این شخص عاجز نیست پس این

مریض به افراد تندرست ملحق می شود یعنی حکمش همان خواهد بود که حکم شخص تندرست است

اما رخصت افطار برای مسافر متعلق و وابسته به عجز حکمی و عجز تقدیری است متعلق به عجز حقیقی

نیست، یعنی علت رخصت افطار برای مسافر بخاطر عجز حکمی است و سبب عجز مسافر سفر

است چونکه سفر عمدی و دارای عسقت و مشقت است و مشقت چونکه یک چیز مخفی است لذا سبب
یعنی سفر قائم مقام آن قرار داده شده است و حکم رخصت افطار جاری شده است همانطور که خواب
چونکه سبب حدث است قائم مقام حدث قرار داده شد و بر آن حکم نقض و ضرر جاری شده است
وقتی که مسافر روزی گرفت پس روزی گرفتگی او علامت قدرت شدن بشرط رخصت افطار یعنی معجز
حکم نیست - چونکه سبب معجز حکم یعنی سفر موجود است لذا مسافر هنوز هم عاجز گفته می شود
لذا رخصت افطار او باطل نشده است لذا این رخصت برای حاجت بدنی یعنی راحت و آسایش
ثابت است و روزی نگرفتن جائز است پس این رخصت بطریق دلالت بطرف حاجت بدنی معتد
می شود لذا مسافر می تواند در رمضان با نیت کردن واجب دیگر (مانند قضاء و کفاره) منفعت دینی
حاصل کرده خود را از عذاب اخروی نجات دهد و این بدرجه اولی جائز خواهد بود خلاصه وقتی که
سبب رخصت افطار مسافر یا مریض متفاوت است حکم این دو هم متفاوت خواهد بود

(۳۹) ومن هذا الجنس الصوم المنذور سبب الى قوله حَقَّقَ لِحَقِّهِ فَلَا

ترجمه از جنس نوع ثانی روزی نذر معین است چونکه وقتی بخاطر نذر روزی وقت (نفل) واجب شد
نفل باقی نمی ماند چونکه صوم وقت یک است در وصف معتاد را قبول نمی کند لذا به این اعتبار واحد
قرار گرفت پس هم با مطلق نیت صوم درست قرار داده می شود و هم با خطا در وصف و مطلق اصباح
بر صوم وقت یعنی صوم معتد و موقوف باقی می ماند لیکن وقتی که نیت روزی قضای یا کفاره ای کرد که بر او
بود پس روزهای ادای نشود که نیت آخر کرده است چونکه صیغی کردن وقت برای روزی از اختیار
و ولایت نذر کننده حاصل شده است و اختیار نذر کننده و اختیارش از طرف او به طرف دیگری
نجاور نمی کند پس صحیح است تعیین در آنچه که به طرف حق او راجع است و آن این است که نفل
مشتروع باقی نماند و اما در آنچه که بطرف حاکم صاحب شریعت راجع است و آن این است که وقت

محقق حق صاحب شریعت بانی نهاده یحییٰ صبیح نیست

توضیح دیگری از جنسهای ماضیه که مانند روزه رمضان وقت برایش معیار و سبب وجوب است
روزه نذر معین است مثلاً شخصی بگوید ^{یا}لله تلی الصوم يوم الخميس هذا التی را اینجا از نذر
مطلق احتراز است چونکه نذر مطلق وقت مشخص ندارد مثلاً شخصی بگوید ^{یا}لله تلی ان الصوم يوماً
وقت اگر چه برای نذر مطلق معیار است اما سبب وجوب نیست سبب وجوب آن نذر است

لأنه انقلب ... یعنی صدم صدور (نذر معین) در آنکه وقت برایش معیار و سبب وجوب است
مانند روزه رمضان است معیار بودن وقت ظاهر است قبلاً بیان شده است اما سبب وجوب
بودن وقت بدین صورت است که وقتی روزه نذر (بوسیله نذر کردن) واجب قرار گرفت صبیح است
که بگوید ^{یا}لله تلی سبب وجوبش وقت است چونکه ^{یا}لله تلی طرف آن اضافه کرده می شود

لذا کمر: در اینجا توضیح صاحب فیض سبحانی مخالف عبارت شرح ثانی است لذا بعضی از مطالب
را در اینجا از النهای گرفته ایم - خواننده هر شرح را مطالعه کند -

پس می گوئیم روزه نذر معین اگر چه در اصل نقل بوده و چونکه در رمضان روزه فرض اصل است و در
غیر رمضان روزه نقل است پس اما زمانی که بوسیله نذر واجب قرار داده شد پس در آن وقت روزه
نقل می شود نه مانند بلکه روزه واجب یعنی نذر معین مشروع خواهد بود چونکه در این وقت معین و
روز مشخص روزه ای که در نظر گرفته شده یکی است و صوم واحد و وصف مختصاری یعنی وجوب و
تقلیت را قبول نمی کند پس وقتی که وجوب بوسیله نذر ثابت شد تقلیت ضمتی می شود پس صدم
وقت (یعنی صدور) از این وجه که احتمال نقل ندارد و احد قرار می گیرد اگر چه احتمال قضاء و کفاره
را دارد یعنی به اعتبار ضمتی بودن نقل واحد است اما احتمال قضاء و کفاره را دارد بخلاف رمضان
که از هر نظر واحد است و احتمال هیچ روزه دیگر ندارد همانطور که قبلاً بیان کردیم بهر حال وقتی که
بخاطر نذر روزه نذر واجب قرار گرفت و بنا بر ضمتی بودن نقل برای نذر معین شد پس

همان روزی که روز داشت را نذر کرده برای روزه نذر شده معیار قرار می گیرد لذا همانطور که روزه رمضان
 با مطلق نیست روزها را می خورد روزه نذر معین هم با مطلق نیست روزه ادا می شود اگر چه در وصف خلا
 کند یعنی نیست روزه نقل کند باز هم روزه نذر ادا می شود (البته مسئله قضاء و کفاره فرق می کند)
 لکنه اذا صامه... این عبارت جواب یک اعتراض است. اعتراض این است وقتی که روزه نذر معین
 از جنس روزه رمضان است یعنی مانند روزه رمضان وقت برای روزه نذر معین معیار است پس
 باید همانطور که در رمضان با نیست قضاء و کفاره باز هم روزه رمضان ادا می شود باید در اینجا هم با نیست
 قضاء و کفاره روزه نذر معین ادا شود نه روزه رمضان قضاء و کفاره نیت شده در صورتیکه نزد شیعه
 اگر نیت نقل کند روزه نذر ادا می شود اگر نیت قضاء و کفاره کند روزه نیت شده ادا می شود (یعنی
 قضاء و کفاره) جواب در روزه نقل حق نذر کننده است چنانچه اختیار دارد روزه نقل بگیرد
 یا بگیرد اصل روزه که توسط نذر برای روزه معین شده دارای صلاحیت بودن این روزه برای روزه
 قضاء و کفاره حق صاحب شرع یعنی ضلالت است و باید دانست که تصرف متصرف در چیزهایی
 درست است که در اختیار او هستند در چیزهایی که در اختیار او نیستند و حق دیگران هستند تصرف
 درست نیست چنانچه اگر نذر کننده روزه را برای روزه نذر معین کند این تعیین از ولایت و اختیار
 او حاصل است چنانکه شریعت اسلام ولایت و اختیار نذر کردن عطا فرموده است لذا نذر کننده می تواند در
 حق نوافل روزه را برای نذر معین کند چنانکه روزه نقل حق نذر کننده است چنانچه وقتی روزه را برای
 نذر معین کرده در آن روز نقل می شود باقی می ماند مگر اختیار و ولایت او به طرف چیزهای که در
 اختیار او نیستند متعلق نمی شود لذا نذر نمی تواند در حق قضاء و کفاره روزه را برای نذر مشخص
 و معین کند چونکه روزه قضاء و کفاره حق نافر نیست بلکه حق صاحب شرع است لذا اگر نذر کننده
 روزه را برای نذر مشخص کرد احتمال حق صاحب شرع یعنی قضاء و کفاره باطل می شود بلکه با وجود نذر
 احتمال قضاء و کفاره باقی می ماند لذا اگر نذر در همان روز قضاء یا کفاره نیت کند قضاء و کفاره ادا

محمد بن یحیی ناسخ

فی ثبوت نه نذر

[۳۹] والنوع الثالث العوقت بوقت ... ال قول آخری مشکل:

ترجمه: نوع سوم مأمور به مقتدیا الوقت آن است که صوقت به وقت است که توسیع (ظرف بودنش) مشتبه و مشکل است و آن حج است چونکه فرض عمر است (یعنی در تمام زندگی فقط یکبار حج فرض است) و وقت آن ماههای حج هستند و زندگی شخص مکلف در مورد چنان مدت عمر که برای حج دیگر باقی می ماند مشکل و مشتبه است

توضیح: قسم سوم مأمور به مقتدیا وقت آن است که وقتش مشتبه است یعنی وقت هم با معیار بودن مشابهت دارد و هم با ظرف بودن و مثالش حج است چونکه وقت حج من وجه معیار و من وجه ظرف است و مشتبه الحال بودن وقت حج از دو طریق ثابت است: ۱- مسلم است که اشهر حج شوال ذی قعدة و ده روز ذی حجه است و قبل از شوال بیست اهرام مکرره تحریم است و این هم مسلم است در حج فقط چند روز صرف می شوند و بقیه اوقات اضافه باقی می ماند که این علامت ظرف بودن است و از طرفی چونکه در این ایام فقط یک حج ادا می شود لذا مشابه معیار است پس بصورت قطعی نمی توان فیصله کرد که وقت معیار است یا ظرف است ۲- طریق دوم که مصنف آنرا بیان کرده این است که حج فرضیه زندگی است یعنی در تمام عمر یک مرتبه فرض است و ماههای حج هم شوال و ذی قعدة و ده روز ذی حجه است و حج فقط در همین اشهر جایز است و در ماههای دیگر جایز نیست پس اگر مکلف در سال فرض شدن حج و بعد از گذشتن ایام حج فوت کرد و سال دوم را دریافت نکرد می تواند بگوئیم تمام زندگی مکلف گنجایش یک حج داشت که این مشابه معیار بودن وقت است اگر مکلف بعد از فرض شدن حج چند سال باقی ماند در این صورت وقت زندگی اش مشابه ظرف قرار می گیرد چونکه در زندگی اش علاوه از یک حج گنجایش حجهای دیگر هم بوده است یعنی وقت برای حجهای دیگر هم باقی مانده است

که این علامت ظریف بودن است و چونکه معلوم نیست که بعد از سال فرض شدن حج مکلف تا سال دیگر
زنده می ماند یا فوت می کند لذا وقت حج در معیار بودن وظرف بودن مشتبه و مشکل است.

[ع.] و من حکم عند محمد ... الى قوله وعليه حج الاسلام:

ترجمه: حکم نوع ثالث این است که نزد محمد در آن تمایزش تاخیر وجود دارد البته بشرطیکه در زندگی اثر
حج فوت نشود و نزد امام ابو یوسف بخاطر جلوگیری و احتراز از فوت شدن، احتیاطاً متعین است
ادا کردن در اشم حج، اولین سالی (که حج بر مکلف فرض می شود) و نتیجه و اثر این تعیین در حق گناه
ظاهر می شود نه در چیز دیگر حتی که حج نقل مشروط باقی می ماند و جائز بودن حج در وقت اطلاق نیست
(یعنی مطلقاً نیست حج کردن) بخاطر دلالت تعیین حج کتبه است چونکه ظاهر این است که او اراده حج
نقل نمی کند در جائز که حج اسلام بر او فرض است.

توضیح: مصنف حکم حاضر به نوع سوم را بیان کرده می گوید: امام محمد به ترسیع (ظرف بودن)
را اعتبار کرده گفته است در سالی که حج فرض می شود در همان سال ادای آن ضروری نیست بلکه می توان
آنرا تا سالهای آینده بتأخیر بیندازد البته بشرطیکه قبل از مرگ ادا نکند و در زندگی حج فوت نشود
امام ابو یوسف تخصیق (معیار) را اعتبار کرده گفته است بخاطر احتراز از فوت شدن حج احتیاطاً
ماه های حج اولین سالی که بر مکلف حج فرض می شود، برای حج متعین هستند یعنی در اولین سالی که
حج فرض می شود باید آنرا ادا کرد تا سال آینده زنده ماندن موهوم است (یقینی نیست)
تذکره: مذهب ابو یوسف بر احتیاط صحت است عطا شدن هرگز این نیست که ابو یوسف از امر بر وجوب حج
على الفور قائل است همانطور که امام کرخی قائل به وجوب على الفور است.

دلائل امام محمد: ۱. حج در سال ۴ هجری فرض شده و پیامبر در سال ۱۱ هجری حج کرده است
لذا تأخیر جائز است جواب از طرف ابو یوسف این است که پیامبر می دانسته تا احکام حج را عملاً برای
صدم بیان نمی کند از دنیا می رود لذا در حق پیامبر خطر فوت شدن حج وجود نداشته اما دیگر افراد است

حیثین نیستند بلکه خوف فوت شدن حج بخاطر ترک وجود دارد

۱- دلیل دوم این است که حج بالاتفاق فرضیه عمر است لذا تقام زندگی وقت حج است قبل از ترک هر وقت آنرا ادا کند بدون کراهیت درست خواهد بود جوابش از طرف ابویوسف این است که وقت حج اگر اگر چه تقام زندگی است ولی بخاطر احتراز از فوت شدن حج کردن در سال اول ~~در بعضی~~ ضروری است تا خیر آن تا سالهای آینده جائز نیست

و ظاهر ذلك در این عبارت مصنف ثمره اختلاف این دو حضرات را بیان می کند و می گوید اگر شخصی در همان سال که حج بر او فرض شده حج نکرد نزد ابویوسف بخاطر تأخیر گناه کار و فاسق و مردود الشهاده است البته اگر در سال آینده حج کرد گناهش مرتفع می شود و شهادتش قبول می شود و همین ~~حالت~~ برای سالهای آینده او ادا می نماید می کند اما نزد امام محمد بخاطر تأخیر گناه کار نمی شود البته اگر صورت فراموش یا غیایات ترک ظاهر شده ند بخاطر ترک حج گناه کاری شود البته با وجود این اختلاف بین صاحبین اگر کسی در سال اول حج کند یا در سال آینده ادا کند در هر صورت حج ادا حساب می شود نزد ابویوسف هم قضا صحیح می شود

مصنف بر لفظ لا غیر تفریع ذکر کرده می گوید چونکه ثمره اختلاف صاحبین فقط در گناه ظاهر می شود و علاوه از گناه در چیز دیگری ظاهر نمی شود لذا مشروعیست نقل هنوز علی الحال باقی می ماند یعنی اگر شخصی که بر او حج فرض شده حج را ادا نکند بلکه حج نقلی نیست کرد در این صورت نزد امام محمد و حضرات حج نقل ادا می شود و باینجا حج نقل فرضیه حج ادا می شود چونکه وقت یعنی زندگی مکلف همانطور که صلاحیت حج فرض را دارد صلاحیت حج نقل را هم دارد و قیاسه صلاحیت هر دو را دارد می تواند هم حج فرض ادا کند و هم حج نقل ادا کند همانطور که وقت بخاطر هم صلاحیت نقل را دارد و هم صلاحیت فرض را اگر کسی بخاطر فرض بخواند بلکه بخاطر نقل خواند این نقل او هم ادا می شود

البته ابویوسف که مثال اول را برای حج صغیر کرده بود بخاطر احتیاط است در مشروعیست نقل تأخیر

ندارد یعنی مانع صحت نقل نیست همانطور که اگر کسی نماز را چنانکه باید تأخیر انداخت تا اینکه وقت به آخر رسید
و هنوز نماز نخوانده همین وقت آخر برای نماز فرض متعین می شود (اگرچه این اندازه تأخیر حرام و
گناه است) ولی باز هم مانع صحت نقل نیست چنانچه اگر کسی این شخص در آن وقت نماز فرض را
نخواند بلکه نقل خواند نقلش ادا می شود

و جواز عذر الاطلاق به این عبارت جواب یک سوال است سوال این است که شعایر لفظ «لا غیر»
تقریب بیان کرده گفتند در وقت حج، حج نقلی هم مشروع باقی می ماند پس باید وقت که نیست مطلق حج بکنند
(فرض و نقل مشخص کنند) باید حج فرض ادا نشود چونکه زمانی وقت حج صلاحت فرض و نقل هر دو
را دارد باید بدون تعیین فیض حج فرض ادا نشود همانطور که وقت نماز صلاحت فرض و نقل را دارد
بدون تعیین فرض نماز فرض ادا نمی شود حج هم باید بدون تعیین فرض ادا نشود حال آنکه شعایر نقل
هستند که با مطلق نیست حج، فريضه حج ادا می شود

جواب سوال این است که تعیین نیست فرض اگرچه از الفاظ یا اراده حج کتبه حاصل نشده است لیکن
از دلالت حال حج کتبه حاصل شده است چونکه مسلمانان که بر او حج فرض است ظاهر مالش بر این دلالت
می کنند که اراده وقت حج نقل نمی کنند بلکه اراده حج را می کنند که بر ذمه اش واجب (فرض) است پس وقتیکه برسد
دلالت حال نیست متعین شد نیازش به تعیین کردن صریح حج فرض باقی نمی ماند نظیر این است که مثلاً
شخصی چیزی در عرض دراهم مطلقه خرید بر مشتری دراهم واجب می شوند که در شهر رایج هستند چونکه
مشتری اگرچه ذکر این دراهم را کرده است ولی حال بر آن دلالت می کند پس بنابر دلالت حال مشتری
دراهم رایج در شهر متعین می شوند

[ع] فصل فی الحکم الواجب الی قوله من عنده و هو حق
ترجمه این فصل در بیان حکم چیزی است که از فعل امر ثابت می شود و آن بر دو قسم است ادا و
آن این است سپردن نفس واجب (که بخاطر سببش بر ذمه ثابت شده) به مستحقش و ضمانت

آن ساقط کردن واجب است بوسیله مثلی که از جانب مکلف و حق او می باشد

توضیح: در اینجا مصنف آنچه را که از امر ثابت می شود بیان می کند که آنرا به دو قسم تقسیم نموده

است. ۱- اداء: یعنی سپردن نفس واجبی که بخاطر سببش بر ذمه مکلف واجب شده به مستحق همین

واجب مثلاً وقتی برای نماز سبب است و ماه رمضان برای روزه سبب زمانیکه وقتی نماز فراموش

بیاورد اصل باید نماز خوانده نشود و هم چنین است روزه رمضان و این تعریفی هم شامل سپردن

واجب موقت در هر وقتش می شود مانند نماز و روزه و تعامل سپردن واجب غیر موقت مانند زکاة و

صدق نماز است و منظور از سپردن و تسلیم این است که این افعال از عدم بوجود آورده شوند (انجام

دارد شوند) و الا افعال و افعال از جنس اعراض هستند سپردن و تسلیم آنها ممکن نیست

۲- قضا: یعنی چیزی که بوسیله امر واجب شده مکلف آنرا بوسیله چنان مثل ساقط کند که از جانب خود

مکلف و حق خودش می باشد مصنف در تعریف قضا لفظی بمن غده و هو حق را آورده و مثلاً

نماز ادای ظهر امروز را از قضای ظهر روز گذشته جدا کند اگر مصنف این الفاظ را نمی آورد بلکه

فقط می گفت قضا آن است با سپردن قتل واجب و واجب ساقط کرده شود در این صورت

بجای نماز ظهر ادای امروز نماز قضای ظهر دیروز ادای شد چه که هر دو مثل هم هستند و این کلام

غلط است ولی وقتی که در تعریف قضا لفظی بمن غده و هو حق ذکر شود به نماز ظهر امروز

تعریف قضا صادق نمی آید چونکه مکلف قضا را از جانب خود سپرد می کند اما ادای از جانب

خود سپردن نمی کند بدین نحو که مثلاً نماز ظهر امروز و قضای دیروز هر دو بر مکلف فرض هستند و

لیکن وقتی را که مکلف برای ادا صرف می کند حق خدا بر او می باشد که آنرا برای ادای فریضه نماز حقیر کرده

است لذا مکلف آنرا از جانب خود ادای کند اما وقتی را که برای قضا صرف می کند حق خودش

است می تواند در آن وقت استراحت کند یا کار دیگری انجام دهد ولی مکلف وقت خود را برای قضا

که بر او واجب بوده صرف کرده است گویا قضا را از جانب خود سپرد کرده است

تذکر: لفظ «هو حق» تاکید بر این «من عتق» است یعنی عتقاب و مراد از جانب خود بودن.

این است که حق خودش می باشد

(۴۱) و اختلف المشايخ في... الى قوله ~~والمعتكاف~~ الصيام والمعتكاف:

ترجمه: مشایخ در این مورد اختلاف کرده اند که آیا قضا به سبب نض معصود واجب می شود یا بخاطر سببی که بخاطر همین سبب واجب ادا واجب می شود. عامه علماء گفته اند قضا به خاطر همین سبب واجب می شود از این سببی که بخاطر آن ادا واجب شده و آن خطاب است چونکه بقا اصل واجب بخاطر قدرت بر مثل از جانب خود از روی قربت و عبادت و سقوط فضیلت و وقت بدون مثل و ضمان بخاطر عجز و ناتوانی هر دو در مقصود علیهم الصلوات معتول هستند و آن قضای بخاطر و روزی است پس این حکم بقای اصل معتدی می شود بطرف صندورات متعین یعنی نماز و روز و اعتکاف (که از جانب تذکر کننده تذکر شده اند)

توضیح: مشایخ علماء و علمای اصول در این مورد اختلاف کرده اند که قضا بواسطه همان سببی واجب می شود که بدان ادا واجب شده یا اینکه برای قضا سبب جدید لازم است در اینجا باید دقت نمود که مراد از سبب نض (خطاب و امر) است، سبب معروف یعنی وقت صراط نیست پس در عبارت مصنف مراد از نض مقصود همان خطاب و امر می باشد پس مطلب این می شود که آیا قضا بواسطه نض مقصود لازم می شود یا یعنی آیا برای قضا نض جداگانه ای لازم است یا اینکه قضا بخاطر همان سببی واجب می شود که بواسطه آن ادا واجب شده است؟ لازم به تذکر است که این اختلاف در باره قضا به مثل معقول است اما برای قضا به مثل غیر معقول بالاتفاق سبب جدید لازم است. جمیع عال از مشایخ احناف عامه علماء مانند قاض ابو زید و شمس المادیه سرخسی، فخر الاسلام و غیره مصنف حنفی و بعضی شوافع و احمد بن حنبل قائل بر این هستند که قضا به مثل معقول بخاطر همان سببی واجب می شود که بواسطه آن ادا واجب شده است. سبب جدید یا نض جدید لازم نیست و مذهب مشایخ عراقی از علمای

احناف و عامه اصحاب شافعی و معتزلی این است که برای قضاء نض جدید لازم است پس نزد فریق
اول اقیعوا الصلاة همانطور که ادا را واجب می کند قضاء را هم واجب می گردانند دلیل این مذهب
این است شخصی که واجب از او فوت شده بر مثل آن قدرت دارد اگر چه فضیلت وقت از
دستش رفته است پس اگر بگوئیم که واجب فوت شده بر ذمه این شخص باقی است بخاطر قادر
بودنش بر مثل از جانب خود از روی عبادت و قربت، هم چنین اگر بگوئیم فضیلت وقت از ذمه اش
بدون مثل و ضمان ساقط است (یعنی مثل و ضمان ندارد) چونکه این شخص مکلف از مثل و
ضمان فضیلت وقت عاجز است بخاطر اینکه فضیلت وقت مثل ندارد این هر دو امر در مضبوط
علیم که نماز و روزه هستند معتول هستند لذا می گوئیم همان سبب اقیعوا الصلاة و کتب علیکم الصلایم
که از ابتدا نماز و روزه را واجب می گردانند در صورت فوت شدن قضاء را هم واجب می گردانند
البته در حدیثی که آمده یکی از شما وقتی که نماز را فراموش کرد یا بخواب رفت وقتی که یادش آمد نماز را
بخواند یا در مورد قضای و ضمان آمده است فنی کان منکم مریضاً او عا سافر فعدّه من ایام اخر
در باره این مضوم می گوئیم این مضوم برای واجب کردن قضاء نیستند بلکه مکلف را عتنبه می کنند که
واجب که فوت کرده ای بر ذمه ات باقی است بخاطر فوت شدن از وقت از ذمه ات ساقط نشده اند
بلکه باید آنها را بجا آوری

فیتعدی الى المذورات و وقتی که در مضوم علی ثابت شد که موجب و سبب قضاء همان
سبب ادا است پس این حکم را یعنی باقی بودن اصل واجب بخاطر قدرت بر مثل و ساقط شدن فضیلت
وقت متعدی می شود بطرف چیزهایی که در باره قضاء آنها نض وارد نشده است مثلاً اگر کسی نماز یا روزه
روزی را عتکاف وقت معین براندازد ~~می کند~~ بر این صورت طبق نض و الموقوف اند و هم ادای آن لازم
است لیکن اگر آن را قضا کرد در صورت قضا نض وارد نشده است اینجا را بر مضوم نض
نماز و روزه قیاس کرده می گوئیم همانطور که در مضوم علی سبب موجب ادا و قضاء یکی

له در اینجا منظور از مضوم آن است که در مورد قضاء آن نض وارد شده مثل نماز و روزه

است در غیر مخصوص علیه (یعنی آنچه که برای قضا آنها نص وارد نشده است) صلتاً نذر معین و
روزه اعتکاف، موجب و سبب قضا همان است که موجب و سبب ادائی باشد علت جامع این
قیاس این است که مخصوص علیه و غیر مخصوص علیه هر دو عبارت هستند.

(۴۲) و فیما اذا نذر ان یعتکف ... الى قوله وجب بسبب آخر:

در این صورت وقتی که کسی ماه رمضان را نذر کرد که به اعتکاف بنشیند پس روزه گرفت اما اعتکاف نکرد
بنابر غرضی در این صورت قضا این اعتکاف همراه با روزه مقصود واجب می گردد چونکه وقتی اعتکاف
در خصوص وقت (یعنی صوم رمضان) جدا شد برمی گردد شرط اعتکاف بطرف کمال اصلی نیست این خاطر که
قضا بواسطه سبب دیگر واجب شده است.

توضیح: در این عبارت جواب اعتراضی است که بر گروه اول یعنی کسانی که قائل بودند سبب اداء و
قضا یکی است و مصنف هم از آنها بود، وارد شده می شود اعتراض این است قول شما که می گوئید
سبب قضا و ادائی یکی است درست نیست چونکه اگر کسی اعتکافی رمضان معین (مثلاً رمضان
سال ۱۶۲۷) را نذر کرد پس روزه رمضان را گرفت اما بنابر غرضی اعتکافی نکرد (نذر شما واجب
است که با صوم مقصود (روزه نقل) قضائی اعتکاف را بجا آورد و شما جائز نیستی دانید که سال
آینده رمضان ۱۶۲۸ قضائی آنرا بجا آورد همانطور که مسلک امام زعفرانست لا که نزد نفر چونکه
هر دو رمضان مثل هم هستند می تواند قضائی آنرا در رمضان بجا آورد) و نه شما آنرا سابقاً
می کنید همانطور که مسلک امام ابو یوسف است چونکه رمضان اول یعنی ۱۶۲۷ بدون اعتکاف
گذشته است دوباره نمی آید چهار روزهای دیگر را بدون موجب و سبب واجب می کنید مسلم است
است که بدون روزه اعتکاف درست نیست چونکه بیاضیه ضروریست لا اعتکاف الا بصوم، لذا وقتی که رمضان
اول معدوم شد و غیر رمضان اول روزی بدون سبب واجب نشود و اعتکاف هم بدون روزه
درست نیست لا محاله باید اعتکاف سابقاً بشود لا بخاطر عجز و ناتوانی (خلاصه نذر شما نه

اعتکاف واجب سبب اعتکاف ساقط می شود و نه در رمضان زیرا جایز است پس معتکف
که سبب اعتکاف قضای همان سبب اعتکاف می شود و نیست بلکه سبب آن تقویت است (یعنی)
واجب برای اعتکاف واجب صوم شرط است قال النبی صلا الاعتکاف الا بصوم چنانچه
وقتی نادر اعتکاف را نذر کرد گویا روزه مقصود (روژه نقل) را نیت کرده است همانطور کسی نماز نذر
کند وضو خود بخود بر نذر داخل می شود و همراه و بغاظر وضو هم واجب می گردد لذا وقتی که نادر
صوم رمضان را نذر کرد برای او یک عام روزه مقصود واجب شده است مگر شرافت و فضیلت
افضل است لذا نادر حکم داده شد بجای صوم نقل در رمضان موجود و نذر خود را ادا کند
اما وقتی که نادر روزه گرفت و اعتکاف نکرد برای او صورت فضیلت رمضان فوت شد لذا شرط اعتکاف
یعنی روزه به طرف کمال اصل خود یعنی صوم نقل بر می گردد یعنی به همراه اعتکاف روزه نقلی که واجب
شده بود و شرافت و فضیلت رمضان مانع آن بود باز ائمه شریفان مانع روزه نمودی کنند یعنی
همان روزه ها که ابتدا به همراه اعتکاف واجب شده بودند به همراه قضاء هم واجب می شوند لذا
وقتی که چنین است لازم نفس آید که سبب قضاء دیگری باشد بلکه همان سبب برای اداء بود برای
قضاء هم سبب می باشد یعنی سبب اداء و قضاء اعتکاف یکی است و آن نذر است
(۴۲) ثم الا اذا المحض مانع الی قوله ساقط عن المقرره
ترجمه: پس ادا محض آن است که انسان آنرا با همان وضع ادا کند که بدان وصف مشروع
شده است مانند ادا نماز با جهالت اما فعل منقره ادا آنی است که بر آن قصور وجود دارد آیا
یعنی که چهار منقره جهالت مانع فعل منقره ادا آنی است که بر آن قصور وجود دارد آیا
منع در اینجا مصنف ادا را تقسیم می کند چنانچه می گویند ادا بر دو قسم است ۱- ادا محض

۱- مشایب بالقضاء (در عبارت بعدی آمده است) سپس ادای محض را به دو قسم تقسیم می کند ۱- ادای کامل ۲- ادای قاصر گویا اگر کلاً به قسم شود ۱- ادای کامل ۲- ادای قاصر ۳- مشایب بالقضاء در اینجا منظور مصنف از ادای محض، ادای کامل است. طبق گفته مصنف ادای محض کامل آن است که انسان آنرا با همان وصف کامل ادای کند که بدان وصف و طریق مشروع شده است مانند ادای کردن نمازهای پنجگانه با جماعت که ابتداءً با جماعت مشروع شده اند در حدیث آمده است که جبرئیل پیامبر مفرود: دوبار ترتید بیت الله صلا امامت کرد در همان ابتدا جبرئیل با امامت خود اوقات نماز را برای آنحضرت ص واضح کرده است. اما کسی که بفرازی تنهایی می خواند نمازش مثال ادای قاصر است چونکه آنرا برخلاف وصف و طریق که بر آن مشروع شده است می خواند (یعنی در آن نوعی مقصور وجود دارد) دلالتش این است که وجوب چهار نفر در جماعت است چونکه در نماز چهار نفر جماعت کامل است که از ترک آن سحر آیراعا و معتق شده هو واجب می شود و سقوط وجوب آن از منفرد دلیل این است که ادای منفرد ادای قاصر است اگر ادای منفرد قاصر نبود از او صفت کمال یعنی چهار ساقط می شد.

(۴۳) وفعل اللاحق بعد فراغ الطام الى قوله لانه مؤخر في اتمام صلواته : ترجمه: عمل شخص لاحق بعد از فراغت امام ادای مشایب بالقضاء است به این اعتبار که او در وقت تحریم یا امام، التزام کرده بود ادای آنرا به همراه امام. حال آنکه آن التزام ادای حقیقتاً از لاحق فوت شده است به همین خاطر باینست اقامت در این حالت فرض متغیر نمی شود و همانطور که اگر فرض بخاطر فوت شدن قضای محض می شد سپس مختار (تغییر دهنده) دیده می شد به خلاف مسبوق، چونکه مسبوق ادای کننده است در اتمام نمازش (یعنی مسبوق در تکمیل کردن بقیع نمازش ادای کننده است قضا کننده نیست) توضیح: مصنف مثال ادای مشایب بالقضاء را بیان کرده می گوید فعل شخص لاحق بعد از فراغت امام ادای مشایب بالقضاء است ملاحق آن است که در وقت نماز یعنی در وقت تحریم یا امام شرکت بوده ولی

بعد از جمعی از نماز را نتوانستند یا امام ادا کنند پس اگر بعضی در اول نماز به همراه امام بود در حین نماز به
و وضویش نقص شد و بقیه نماز را بعد از فراغت امام بجا آورد نمازش اداء مشایب بالقضاء است ۱۰ ادا این ۲
خامه است که وقت نماز باقی است و نمازی که در وقتش خوانده نشود اداء است و مشایب قضاء به این ۵
خامه است که لاحق بطایفه همان موقوفه التزام کرده بود نتوانست نمازش را بجا آورد بلکه التزام را فوت کرد
کرد جمعی از نماز را که بعد از فراغت امام اداء کرده حقیقتاً به اقتداء امام نبوده اگر چه حکماً به اقتداء
امام بوده (به همین خاطر بر لاحق قرائت و سجده واجب نیست) همانطور که بر سدرک قرائت و سجده
جمله موقوفه است اگر خود پیش از چهار سجده شود پس نماز لاحق بعد از فراغت امام اداء مشایب
بالقضاء است پس مصنف در بیان فطره مشایب بالقضاء آوردن می گوید فعل لاحق بعد از فراغت
امام چونکه مشایب بالقضاء است لذا اگر مسافر در نماز رباعی به مسافری دیگر اقتدا کرد و در دوران نماز
و وضو مسافر مقتدی شکست و برای گرفتن وضو در حدود وطن خود داخل شد یا همان جائز است اقامت
کرد پس برای تکمیل نمازش آمد در حالیکه امام از نماز فارغ شده بود و وقت باقی بود و در این اثنا کلام
نگردید بود در حالیکه امام از نماز و شروع کرد به تکمیل کردن بقیه نماز که در این حالت نیت اقامت کرد پس
فرض بخاطر اقامت کردن یا داخل شدن در حدود وطن تبدیل به چهار رکعت نشد بلکه دو رکعت بخواند
و این مسلم مانند این است که مسافر نماز چهار رکعتی را در وقت بخواند و نماز او قضای محض شود
در این صورت اگر در وطن خود آنرا قضا کند یا در جائز نیت اقامت کند آنرا دو رکعت می خواند باینست اقامت یا
داخل شدن در وطن فرض ~~چهار~~ چهار رکعتی تبدیل نشد پس همانطور که در صورت قضای محض
نیت اقامت یا داخل شدن در حدود وطن تأثیری ندارد در مشایب بالقضاء هم تأثیری ندارد و البته اگر
لاحق قبل از فراغت امام نیت اقامت کرد یا امام شریک شد نمازش از دو رکعت به چهار رکعت تبدیل
می شود پس مصنف می گوید حکم مسروق برخلاف حکم لاحق است یعنی اگر مسافر در نماز رباعی به
مسافر دیگری نماز اقتدا کرد که یک رکعت گذشته بود یعنی مسافر مقتدی مسروق بود وقت که امام

۱- قضا عین نفاذ نیست و اقامت کرده سلام داد ~~صحت~~ صحتش صافتر که مسبوق بود نیت اقامت نکرد در این
این صورت فرضش متغیر می شود یعنی باید چهار رکعت تکمیل کند چونکه نیت اقامت بر همان قصدی از نفاذ
صحتش صافتر جاری شده که از اقامت مانده است و صحتش در این نفاذ باقی طایفه من کل الوجوه ادا کننده
است چونکه وقت باقی است و مسبوق در این حصه از نفاذ ادا داد با اقامت را التزام نکرده است که بخاطر
این فوت شدن التزام نفازش مشابه قضا قرار گیرد پس مسبوق در بقیه نفازش من کل الوجوه ادا کننده است
و مسلم است که نیت اقامت اگر چه در قضا و مشابه قضا تغییر ایجاد نمی کند ولی در ادا تغییر ایجاد می کند
لذا با نیت اقامت فرض مسبوق مذکور متغیر شده چهار رکعت می گردد

۴۳- والقضاء نوعان ... الى قوله كما اذا اقلع به العارض في الصوم

این ترجمه: قضا بر دو نوع است قضا با عقل معقول و معطل و ذکر کردیم و قضا با عقل غیر معقول مانند
فدیة در باب روزه در حق شیخ فانی و به جمع فرستادن شخص دیگر با حال خود هر دو از نیت ثابت هستند
و ما فی فحیم مماثلت بین روزه و فدیة را هم چنین نشدیم مماثلت بین حج و تقیه را ولی احتمال
دارد معقول به علت عجز و ناتوان باشد و بفارز مانند روزه است بلکه از روزه معتبر است پس در مورد
نفاذ احتیاطاً به فدیة دادن اصرار داریم و امید داریم ضابطه بفضل خود قبول کند اقامت معتد در الزامات
گفته است استاء الله فدیة برای او کافی می شود و معطل و وقت که و اداء فدیة روزه را از روی تبرع بدهد

توضیح: مصنف گفته قضا بر دو قسم است ۱- قضا با عقل معقول ۲- قضا با عقل غیر معقول
البته ضابطه از قضا اینجا قضای محض است چونکه این هر دو قسم از اقسام قضای محض هستند نه
قضا مطلقاً مطلقاً قضا بر دو قسم دارد ۱- قضا محض ۲- قضا و مشابه با مالاد
پس قضای محض بر دو قسم است ۱- قضا با عقل معقول ۲- قضا با عقل غیر معقول (البته صاحب
مسائل قضا و مشابه با مالاد را مستقل ذکر نکرده و همین صریح است چونکه اگر مماثلت قضا و مشابه
به مالاد با عقل درک شود در نوع اول داخل است و الا در نوع دوم داخل نمی شود

مراد از قضا بعقل آن است که بدون شریعت، با عقل معائلت آن درک کرده نشود. قضا بعقل
 غیر معقول آن است که بدون شریعت، تنها با عقل معائلت آن درک نشود. مصنف در مثال قضا بعقل
 معقول گفته مثال قبل از ذکر آن مانند قضا بنفاذ به نفاذ هر روز به روز که اگر دو خطه ظاهر آید
 معنائی معائلت موجود است. در مورد قضا بعقل غیر معقول دو مثال ذکر کرده است یکی فدیة دامن
 در حق پیر مردی که توانایی روز و رقت ندارد که در مقابل هر روز مقدار صدقه فطر بدهد و مثال دوم
 شخصی است که بنا بر مرض یا غلبه دیگر برای همیشه از رقت به حج عاجز و ناتوان مانده است که با حال
 خود شخصی دیگر را در عوض خود به حج می فرستد و این هر دو خلاف قیاس ازین ثابت هستند
 در مورد فدیة خداوندی فرماید و علی الذین یطیعون فدیة معلوم میکنند این آیه حکم لامقدراست ای لایطیعون
 یعنی هر کسی که توانایی روز و رقت ندارد فدیة بدهد. بعضی گفته اند این آیه منحصر فی است و فدیة از اجماع صحابه رضی الله
 ثابت است و فرستادن شخصی دیگر با حال خود برای حج از واقعه حضرت اسحاق بن عمار ثابت است
 که از پیامبر پرسید پیرمندی که توانایی بر سوار شدن ندارد حج عتق کند (آیا من از طرف او آید
 حج کنم) پیامبر فرمود بلی در اکثر روایات لفظ حج به فتح همزه و ضم حاء آمده است مطلب فدیة
 این است که آیا از طرف پیرمندی اصرار بستم حج کنم یا اگر چنین باشد این صورت دلیل بر صدق نخواهد بود
 چونکه صدق این است که شخصی را با حال خود به حج بفرستد و اتفاق حال قائم مقام حج قرار داده شود ولی نه
 از این حدیث ثابت نمی شود که نفقه از جانب شخصی بود که از طرف او حج شده است لذا استدلال از
 این حدیث درست نخواهد بود. جوابش این است که در بعضی روایات حج آمده است یعنی به ضم
 و کسر حاء (یعنی صیغه فعل ماضی مجهول صریح است معنائش چنین است آیا بوسیله حال او از طرف او
 حج کرده شدی) در این صورت این حدیث دال بر صدق نخواهد بود به هر صورت فدیة روز و فرستادن شخصی
 با حال خود برای حج ازین ثابت است ولی در میان فدیة و حج و اتفاق معائلت معقول نیست
 عقل چنین معائلتی را درک نمی کند و روز و رقت نداشته است و فدیة سیر کردن است و حال که

برای حج خرج می شود عین است و حج یکسره افعال است که این افعال اعراض هستند لذا در میان اینها مماثلت درک و فهمیده نمی شود لذا این دو مثال قضا و قیاس غیر معقول هستند

لکنه یحتمل در این عبارت جواب یکدست سوال صدر است و آن سوال این است فدیة ندان شیخ فانی برای روزه غیر معقول است و خلاف قیاس ازینص ثابت است لذا قیاس کردن چیز دیگری بر آن درست نیست حال آنکه شما احکام فدیة نماز را بر فدیة روزه قیاس کرده گفتید که اگر بر فدیة شخص نمازهای قضائی مانده بود که وقت صرگ و ضیعت کرد که از حال او برای نمازها فدیة داده شود بر وارش فدیة نمازها واجب می شود لذا شما فدیة نماز را بر روزه قیاس کردید بر حواشی این است که در اینضا و احتمال وجود دارد یک احتمال این است که این نص معقول به علت مجز و ناتوان باشد (یعنی بخاطر مجز و ناتوانی به شیخ فانی اجازه فدیة داده شده) طبق احتمال اول فدیة نماز واجب نص مخصوص روزه نخواهد بود بلکه هر کجا علت مجز و ناتوانی دیده شود حکم فدیة ثابت خواهد بود لذا طبق این احتمال فدیة نماز واجب خواهد بود که صر و نماز عاجز است و احتمال دیگر این است که نص معقول به علت نباشد و مخصوص فدیة روزه باشد طبق این احتمال فدیة نماز واجب نص شود یعنی نص که بر این روزه وارد شده خاص روزه خواهد بود به طرف فدیة نماز تجاوز نمی کند اما طبق احتمال اول فدیة نماز واجب خواهد بود چرا که نماز مثل روزه است بلکه از روزه معتبر است لذا از روی احتیاط حکم به فدیة نماز کرده می شود و اما معتبر است که خداوند تفضل خود قبول کند و این موضوع از قول امام معتبر تأیید می شود که انشاء الله فدیة برای او کافی خواهد بود همانطور که وارث بدون وصیت از جانب خود تبرعاً و فدیة بدهد اصی است که خداوند قبول کند در اینجا نظر انشاء الله آمده و مسائل بر صیحت خداوند معقول کرده می شوند که صیحت بر احتیاط هستند یعنی احتمال قبولیت و عدم قبولیت وجود دارد و معقول کردن امام معتبر این مسئله را بر صیحت خداوند دلیل بر این است که بر صیحت احتیاط است نه اینکه بر فدیة روزه قیاس شده است مسائل قیاسی بر صیحت خداوند معقول نمی گردند و نمی شوند لذا اعتراض سابق وارد نمی شود

محمد زکی لاش

(۴۴) وَلَا يُوجِبُ الْمَصَدَّقُ بِالْإِشْقَةِ ... إِلَى قَوْلِهِ فِي الرُّكُوعِ اِحْتِيَاطًا

ترجمه: واجب نمی کنیم ماصدقه کردن گو سفند یا فیتش را به این اعتبار که آن قائم مقام قربانی است بلکه به این اعتبار این احتمال واجب می کنیم که در ایام نذر قربانی در اصل قائم مقام صدقه است چونکه در باب مال صدقه کردن مشروع است به همین خاطر با عود کردن وقت و وجوب صدقه به طرف مثل عود نمی کند به همین خاطر امام ابو یوسف بهر صورت شخصی که امام را در نماز عید در حالت رکوع یا قیام گفته است که این شخص صد تکیرات زنانه را نگوید چونکه این شخص قادر نیست از جانب خود تکیرات فوت شده را قریب بجا آورد ولی ما جواب می دهیم که رکوع مشابه قیام است پس به اعتبار این مشابهت فوت شدن تکیرات معقول نشده است پس این تکیرات در رکوع احتیاطاً گفته می شوند.

توضیح: این عبارت جواب یک سوال مقدر است. سوال این است در ایام نذر ریختن خون جانور یعنی قربانی کردن آن را ثواب و قربت داشتی یک امر غیر معقول و خلاف قیاس است از نص ثابت است. قَالَ الْبُخَارِيُّ «صُفُّوا فَاَنْفُسَهُ اَبْرَاهِمَ» وَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ «... مِنْ وَجْدٍ سَعَةٍ وَلَمْ يَضَعْ فَلَا يَقْرَبَنَّ مَصْلًا نَدَّ» لَذا ثواب بودن قربانی خلاف قیاس است نباید چیزهای دیگر بر آن قیاس شوند و نباید چیز دیگری قائم مقام آن کرده شود در صورتی که مذهب شما احناف این است که اگر شخصی که بر او قربانی واجب نبود به نیت قربانی حیوانی خرید یا شخصی حیوانی شخصی را برای قربانی نذر کرد پس ایام نذر گذشتند اگر آن حیوان زنده است صدقه خود حیوان واجب است و اگر هلاک شد صدقه قیمت آن واجب است پس شما بعد از گذشتن ایام نذر بر قربانی قیاس کرده تصدق حیوان یا قیمت آن را واجب قرار داده این و تصدق را قائم مقام قربانی داده اید حال آنکه در ایام نذر قربانی او غیر معقول است و مثل ندارد لذا عدا متناسب بود شما باید قضای قربانی یعنی وجوب صدقه را ساقط می گردید همانطور که نماز عید اگر فوت شود قضایش ساقط می گردد.

جواب: بعد از گذشتن ایام نذر صدقه حیوان یا قیمت آن احتیاطاً واجب قرار داده شده است نه قیاس

و قضا یعنی وجوب صدقه حیوان یا قیامت آن بعد از ایام نحر، قضاء قربانی نیست و بر قربانی قیاس
نشده بلکه بنابر عمل بر احتمال است بدین نحو که در ایام نحر قربانی دو احتمال دارد: ۱ در ایام نحر قربانی
اصل است و صدقه حیوان یا قیامت آن، خلیفه و قائم مقام قربانی است ۲ در ایام نحر صدق حیوان
صدقه به طرف قربانی کردن منتقل می شود و در این ایام مردم معمول خداوند هستند و خداوند آنها را بوسیله صدقه
که چترک احوال است معلمان نمی کند که خلاف شان خداوند است بلکه آنها را با گوشت یا کینه و معنای می کند
لذا بجان صدقه حیوان یا قیامت آن حکم به قربانی آن دلایم است خلاصه اصل در ایام نحر صدقه دادن حیوان یا
قیامت آن بوده اما بخاطر عارضه ضیافت اصل ترک کرده شد و قربانی قائم مقام آن قرار گرفت و دلیل اصل
بودن صدقه این است که در احوال صدقه مشروع شده است چنانکه عبارت به معنای مخالفت با نفس بوسیله
زبال کردن چیز معصوب است و این معنای صدقه دیده می شود لذا صدقه اصل خواهد بود چنانکه در ایام
نحر صدقه اصل است همین خاطر با وجود غرض کردن وقت بطرف مثل غور کردن نمی شود یعنی اگر مقام حیوان
گذاشته و شخص نتوانست حیوان یا قیامت آن را صدقه کند تا اینکه ایام نحر سال آینده فرار بیدند قضای قربانی
قائم مقام آن می بود در این صورت در ایام نحر سال آینده چنانکه قربانی اصل بود و صدقه خلیفه و
مثل قربانی یا قربانی کردن واجب می بود پس جائز نبود قربانی در ایام نحر سال آینده و بان مانع و غیر
صدقه بحال خود غلامت این است که در ایام نحر تصدق جائز بود یا قیامت آن اصل و قربانی اول راجع و قربانی واجب
خلاصه این مورد احتمال در مورد دارند پس وقتی که ایام نحر باقی هستند احتمال اول راجع و قربانی واجب
نخواهد بود و بعد از ایام نحر احتمال دوم راجع و تصدق آن واجب خواهد بود پس وجوب صدقه بعد از ایام
نحر بخاطر قیاس بر قربانی نیست بلکه بخاطر احتمال دوم یعنی اصل بودن صدقه احتیاطاً صدقه واجب
روا شده است

ولهذا قال ابو يوسف لا يجب: صحتی می گوید و وقتی که چیزی فوت شود و نزد مکلف مثل برای آن
 نباشد از ذمه مکلف ساقط می شود و قضایش واجب نمی گردد یعنی هر چیز که مثل معقول ندارد قضای
 واجب نیست طبق همین قاعده امام ابو یوسف را فرموده است: اگر شخصی در نماز عید امام را در حالت رکوع
 رکوع دریافت و به یقین دانست که آن تکبیرات زوائد را نگویید امام از رکوع فارغ می شود و سرش را بلند می کند و
 در این صورت این شخص تکبیرات زوائد را ترک کرده با امام در رکوع همراه شود و تکبیرات را قضا نکند
 چونکه اینها از محل محل خود یعنی قیام فوت شده اند و مکلف قادر نیست که از نزد خود مثل آنها را ادا کند
 کند یعنی تکبیراتی که باید در قیام باشد به جای آوردن آنها در رکوع امکان ندارد گویا نزد مکلف مثل آنها
 موجود نیست لذا در رکوع قضا کردن آنها درست نخواهد بود همانطور که قرائت و قنوت فوت شده اگر
 در رکوع قضا نکرده می شوند لیکن نزد احناف قضا تکبیرات در رکوع واجب است چونکه رکوع فرضی
 است و تکبیرات زوائد واجب هستند لذا حتی الامکان هر دو رعایت کرده می شوند یعنی رکوع هم باید ادا بشود
 و تکبیرات هم گفته شوند و تسبیحات رکوع چونکه از مستحبات هستند در مقابل تکبیرات واجب ترک داده نمی
 می شوند همین طور رفع یدین در وقت تکبیرات مستحب است و لذا احناف دستهای را از آنها هم هست است
 لذا بخاطر یک سبب است دیگر ترک داده می شود جواب دلیل ابو یوسف از جانب ما احناف این
 است که رکوع با قیام شباهت دارد یکی از وجهه شباهت این است که در رکوع نصف پائین تر بر حالت خود قائم
 می ماند لذا در حالت رکوع من وجهه قیام دیده می شود همچنین اگر کسی امام را در رکوع دریافت گویا قیام و ایستادن
 قرائت و غیره را دریافته و این علامتی است بر اینکه رکوع با قیام شباهت دارد لذا به خاطر اعتبار کردن همین
 شباهت فوت شدن تکبیرات عید در حالت رکوع من کل وجهه صحیح نیست بلکه من وجهه محل ادا باشد است
 و من وجهه فوت شده است و وقتی که معامله این چنین است پس بنابر احتیاط تکبیرات عید در رکوع گفته
 می شوند و این نظر نظیر قضا و شباهت بالا داده است

(۴۴) و هذه الاقسام كلها يتحقق ... الى قوله اعتاقه دون اعتاقها

ترجمه: تمام این اقسام ادا و قضا در حقوق العباد هم متحقق می شوند پس سپردن غلام غصب شده بعین ادا کامل است و بر گردان آن در حالیکه مشغول به دین یا جنایت است بخاطر بیسی که در قبضه غاصب بوده ادا قاصر است و اگر غلام دیگری را مهر قرار داد سپس آنرا خرید سپردن غلام ادا است حتی که زن به قبول آن مجبور کرده می شود اما ادا مشابیه بالقضا است از این حیثیت که غلام قبل از سپردن ملک شوهر است چنانچه آزاد کردن شوهر نافذ می شود لیکن آزاد کردن زن نافذ نمی شود

توضیح: مصنف می گوید احکام مذکوره ادا و قضا همانطور که در حقوق الله دیده می شوند در حقوق العباد هم وجود دارند مثلاً همان حقوق الله است و در اینجا مثلاً همان حقوق العباد را بیان می کند چنانچه می فرماید اگر غاصب غلام غصب شده را به همان صفت و حالتی که غصب کرده بود به صاحبش برگرداند ادا کامل است چنانکه در وصف غلام قصور و کمی پیدا شده است اگر غلام در قبضه غاصب قتل عمد بکند و بر او قصاص لازم بیاید یا اینکه حال کسی را تلف کند که بر او تادان واجب شده باشد یا بر او نقص حسی پیدا شده باشد و غاصب این غلام را به مالک پیشین در این ادا قاصر است ادا به این خاطر است که غلام غصب شده را برگردانده است ادا قاصر به این جهت خاطر است که در غلام قصور و نقص پیدا شده است اگر قبل از اینکه این غلام به ولی جنایت (اولیا قصاص) سپرده شود یا قبل از اینکه در برابر دین فروخته شود در قبضه مالک هلاک شود غاصب بری می شود چونکه اصل ادا از جانب غاصب دیده نشده است اگر مالک غلام را به ولی جنایت بپردازد یا غلام در قصاص کشته شود یا در برابر دین فروخته شود مالک می تواند قیمت غلام را از غاصب بگیرد چونکه بحاکم تبدیل وصف غلام در ادا قصور پیدا شده است گویا غاصب غلام را ادا نکرده است لکن او قیمت غلام را بپردازد می شود

و ادا مهر: سپس مصنف به نظیر ادا و مشابیه بالقضا در حقوق العباد بیان کرده می گوید اگر کسی غلام شخصی دیگری را بعنوان مهر مقرر کرد مثلاً خاوند در وقت نکاح غلام معین خاوند را مهر مقرر کرد سپس غلام را خرید زن سپرد کرد این فعل حامد یعنی سپردن غلام ادا است اما مشابیه

بالقضاء است ادا به این ظاهر است که خاص همان غلام را بر زن سیر کرده که بر آن عقد نکاح واقع شده است
حق الزین منکوحه از قبول غلام مذکور انکار کند بر قبول مجبور کرده می شود چونکه وقتی شخصی حق
دیناری را ادا کند اما صاحب حق حش را قبول نکند بر قبول مجبور کرده می شود و این مجبور کردن
علامت این است که از جانب شوهر ادا دیده نشده است و مثلاً و ضابطه این خاطر است که از بن شدن
ملک حکماً عین چیز بدل می شود لذا وقتی که غلام مذکور در ملک خالد بود شخصی دیگر بود وقتی که
حاصد شوهر زن آنرا خرید شخصی دیگری شد چونکه ملک بدل شد وقتی که آنرا به زن سپرد شخص
دیگری شد به همین خاطر اگر شوهر قبل از سپردن غلام به زن او را آزاد کند آنرا می شود چونکه
مذکور در ملک زن و یا اگر شوهر قبل از تحویل گرفتن آنرا آزاد کند
آزاد نمی شود چونکه هنوز در ملک زن نیامده است لذا شوهر غلامی را که بر او واجب بود یعنی مملوک
خالد نتوانست آنرا به زن سپرد کند بلکه مثل آن یعنی مملوک خودش را بزن تحویل داد و سپردن
مثل واجب قضاء ناعیده می شود و چونکه در سپردن این غلام به زن شائبه ادا نمود وجود دارد لذا
حقیقتاً قضاء نیست پس ادا و ضابطه بالقضاء است

[۴۶] و ضمان الغصب قضاءً بمثل معقول **الی قوله لو اتاهها بالمسقى**
ترجمه: ضمان غصب قضا به مثل معقول است و ضمان نفس و اعضاء بوسیله مال قضا بمثل
غیر معقول است اگر شخصی بر غلام غیر معین نکاح کرد پس بپسرد کردن شوهر قیمت را قضا درنگ
حکم ادا می باشد حق الزین بر قبول کردن مجبور کرده می شود همانطور که اگر به او مضر مسقی را داد
توضیح: در این عبارت انواع قضا در حقوق العباد مذکور هستند چنانچه معصفت می فرماید اگر کسی
چیزی از ذوات الماشئال غصب کرد پس آنرا هلاک کرد و آن چیز در بازار یافت می شود بر غاصبه
مثل آن واجب است مثلاً ضمان کند یا بگذارد یا بدهد اگر چیز معصوب از ذوات القیم است
مانند حیوان یا از ذوات الماشئال است اما مثل آن در بازار یافت نمی شود در این صورت بر غاصبه

قیمت چیز مقصوب واجب می گردد در صورت اول چیز ادا شده چونکه صورتاً و معنایاً با چیز مقصوب
 معادل است لذا بقول قضا به مثل معقول کامل است و در صورت دوم چیزی که در صفتان ادا شده یعنی
 قیمت معنایاً اگر چه باشد مقصوب معادل است اما صورتاً با آن معادل نیست لذا بقول قضا
 به مثل معقول قاصر است از این دو، اول مقدم است چنانچه اگر حیاتی کننده به مثل کامل قادر باشد
 ضمان با مثل قاصر درست نخواهد بود البته اگر از ادای مثل کامل عاجز شد در این صورت ضمان با
 مثل قاصر ادا کرده می شود بلکه شخصی که در حق او جنایت شده بر قبول ضمان قاصر مجبور گردیده می شود
 اگر کسی شخصی دیگر را خطا قتل کرد و بر او دین واجب کرده شد یا اینکه عضوی از اعضا می کُشد یا
 خطا قطع کرد و بر قاطع دست یا ارش واجب کرده شد، این ادا کردن دین قضا به مثل غیر معقول است
 چونکه در میان مال و نفس انسان و اعضای انسان هیچ معادلتی نیست، عدم معادلت صورتاً که ظاهر
 است و معنایاً این ظاهر معادلت نیست که مال مملوک است و بر آن تصرف کرده می شود و انسان
 مالک و مختصراً است معلوم است که برخلاف مالک و مملوک معادلتی وجود ندارد و این سؤال
 پیش می آید که اگر در میان نفس و اعضاء و بر میان مال معادلتی نیست پس دین چه را واجب می شود
 جوابش این است که خداوند حق را به این خاطر مشروع کرده جان انسان که چیز عزیز است صلیح
 بشود و اگر مردن با زنی نکاح کرد و عید غیر معین را مهر قرار داد مثلاً گفت تو را در عوض یک غلام
 نکاح کردم سپس بشهر قیمت غلام را به زن تحویل داد، این قضا و مستحب بالماد است مقرر
 کردن عید غیر معین اگر چه نزد اشخاص درست نیست اما از احناف درست است پس نزد احناف
 اگر بشهر غلام متوسط خریه بزن تحویل داد، این ادا است ولی اگر قیمت غلام متوسط را
 تحویل داد این قضا و مستحب بالماد است اما قضا به این خاطر است که قیمت واجب نیست بلکه
 مثل واجب است و واجب خود غلام است و بپردازن مثل واجب از جانب خود قضا گرفته می شود لذا
 بپردازن قیمت قضا است و بپردازن قیمت مستحب ادا به این خاطر گرفته می شود که در صورت

مذکور و وصف غلام صحیح است یعنی معلوم نیست که غلام اعمی است یا متوسط یا ادنی هست در چنین
 موارد غلام متوسط لازم می گردد ولی تشخیص متوسط بودن بدون قیست و تحقیق نمی شود طبق این
 اعتبار قیست اصل قرار می گیرد لذا سپردن قیست مانند سپردن عبد متوسط است و سپردن عبد متوسط را
 اداء است پس سپردن قیست عبد متوسط به معنای اداء است که مشابها اداء هست پس صحیف
 می گوید سپردن قیست چونکه به معنای اداء است لذا اگر زن از قبول قیست انکار کند قاضی می تواند او را
 رای قبول قیست مجبور بکند همانطور که بر قبول عبد متوسط مجبور کرده می شود البته باید توجه
 داشت که سپردن قیست زمانی قضا و مشابها بلا اداء خواهد بود که غلام غیر معین باشد اگر غلام
 معین مهر مقرر شود در این صورت سپردن قیست قضا و محض است

[۴۶] ثم الشرع فرق بين وجوب ادا و وجوب قضاء تفاوت قابل شده است چنانچه شرع (شارح) توجیه
 قدرت نموده را شرط برای وجوب اداء قرار داده است نه شرط برای وجوب قضاء چونکه قدرت
 ممکنه شرط وجوب است و در واجب زائد وجوب حکم نفسی شود
 توضیح: قبل از پرداختن به مسئله مورد بحث باید مقداری درباره قدرت بدانیم قدرت بر سه قسم
 است ۱- قدرت حقیقی ۲- قدرت متعارف ۳- قدرت مجازی
 مراد از قدرت حقیقی توفیق خداوند است و مراد از قدرت متعارف همان بودن اسباب و آلات
 است و مراد از قدرت مجازی موهوم بودن ملامتی اسباب و آلات است قدرت حقیقی او
 به همراه فعل بنده است و علت آن است و قدرت متعارف مقدم بر فعل است ^{صدار} تکلیفی قدرت و
 حقیقی نیست بلکه قدرت متعارفه است چونکه ^{صدار} تکلیفی قدرت حقیقی (توفیق الهی) می بود
 کافر که برگزیده است حکم نفسی بود چونکه قدرت حقیقی که همان توفیق الهی است
 نیافته است اگر توفیق می یافت ایمان می آورد و عدم ایمان دلیل بر این است که قدرت حقیقی

(توفیق) نیافته است لذا باید محکف به ایمان نباشد در صورتیکه این کافر با اجماع محکف به ایمان
ست خلاصه اینکه قدرت حقیقی خود را در تکلیف نیست و هم چنین قدرت متعارف (سلامتی اسباب و
آلات) هم بر دو قسم است: ۱- قدرت ممکنه ۲- قدرت محیسره قدرت ممکنه که قدرت قاصده و
مطلقه هم نامیده می شود ادنی ترین درجه قدرت است که بر سبیل آن بنده بتواند فریضه ای را که بر او لازم
است بدون خرج انجام دهد مانند مال برای زکات و حقه را از وقت که شخص بتواند بپردازد ادا
ند قدرت ممکنه است قدرت محیسره که قدرت کامل هم نامیده می شود آن است که بر سبیل آن بنده
تواند واجب را بجا آورد و این قدرت باعث سهل بر آسانی واجب می شود مثلاً هر شرط گذشتن سال بر
مال یا نانی بودن مال برای زکات قدرت محیسره است

لکن اصل مسئله ملا حظه شود تا صنف می گویند شایع (غ) در میان وجوب ادا و وجوب قضاء
تفاوت قائل شده و برای وجوب ادا قدرت ممکنه را شرط قرار داده اما برای وجوب قضاء قدرت ممکنه
را شرط قرار نداده حتی اگر شخصی در وقت بر ادا قادر بود ولی ادا نکرد پس بعد از خروج وقت قدرت
زائل شده باز هم بر او قضاء لازم است قدرت ممکنه برای وجوب ادا به این خاطر شرط است که اگر بنده
واجب بشود و قدرت ممکنه ثابت نباشد یعنی بنده بر ادا قادر نباشد تکلیف مالا یتعلق لازم می آید یعنی بر
بنده چیزی لازم می گردد که از وسعت و توانایی او خارج است خداوند به چنین چیزی محکف نمی کند چنانچه
فرموده لا یكلف الله نقیلاً الا و سعه اما قدرت ممکنه برای وجوب قضاء به این خاطر شرط نیست که
برای وجوب ادا قدرت ممکنه شرط است اگر در وجوب قضاء هم قدرت ممکنه شرط باشد در واجب واحد
و وجوب حکمیه می شود در صورتیکه در واجب واحد واجب حکمیه بر نفس نشود تفصیلش چنین است وقتی که
ثابت شد قضاء به همان سببی واجب می شود که بر سبیل آن ادا واجب شده است پس وجوب قضاء در
واقع بقا همان وجوب است و وجوب جدید دیگری نیست و قدرت بار اول برای این واجب متحقق
شده است پس اگر قرار داده شود این قدرت شرط برای وجوب قضائی گردد واقع بقا همان واجب است

پس بشرط تکرار می شود. با تکرار بشرط، وجوب که مشروط است تکرار می شود در نتیجه لازم می آید برای یک واجب دو وجوب ثابت شوند و این باطل است پس ثابت شد که برای وجوب قضاء قدرت ممکنه بشرط نیست.

(۴۶) والشرط کونه متوهم الی قوله للعجز الحالی :
ترجمه: و بشرط وجوب ادا متوهم الوجود بودن قدرت است نه متحقق الوجود بودن آن، چونکه در متحقق الوجود بودن قدرت از ادا سبققت نمی گیرد به همین خاطر ما لگنیم التدریجاً و وقت بجهت آن خود بالغ شد یا کافی مسلماً شد نیاز برای لازم می گردد به این خاطر که ممکن است بخاطر توقف کردن به خورشید وقت اعتدال پیدا کند همانطور که برای حضرت سلیمان پیش آمد، پس اصل (وجوب ادا) را مشروع شد و بظاهر واجب شد نقل، بخاطر ناتوانی و عجز در اصل، همانطور که سولگند یاد کردن به دست نگا زدن آسمان، است و این نظیر کسی است که ناگهان وقت نیاز او را در یابد و او در سفر باشد بتحقیق به خطاب اصل وضو بطرف الوجود متوجه می شود پس بخاطر عجز و ناتوانی حالتی بطرف خاک منتقل می شود. **توضیح:** مصنف می فرماید درست است که برای وجوب ادا قدرت ممکنه شرط است لازم نیست که در متحقق الوجود باشد بلکه متوهم الوجود بودنش کافی است مثلاً برای نیاز ظاهر فی الحال این اندازه وقت نزد لازم نیست که نجاش چهار رکعت داشته باشد بلکه وهم آن کافی است یعنی اگر چه اندازه تکبیر تحریم وقت به باشد نیاز بر مکلف لازم می گردد بلیش این است که قدرت ممکنه مشروط است و ادا مشروط است و مقدم بر بودن بشرط بر مشروط ضروری است و مسلم است که متحقق الوجود بودن قدرت بر ادا مقدم نمی شود و به

بلکه همراه آن خواهد بود البته متوهم الوجود بودن قدرت بر ادا مقدم می شود وقتی که چنین برای وجود ادا و متوهم الوجود بودن قدرت بشرط خواهد بود پس مصنف می گوید چونکه متوهم الوجود بودن قدرت بشرط است ما احناف می گوئیم اگر در آخر وقت بجهت آن بالغ شد یا کافی مسلماً شد یا زنی حائضه پاک می شد و بعد از آن تکبیر تحریم وقت باشد بر اینها نیاز لازم می گردد البته تدریجاً و نیز بر اینها نیاز آن

وقت لازم نمی گردد چونکه نزد این حضرات ضعف قدرت شرط است صوهم العجز بودن آن کلمات
نیست دلیل احسان این است که توهم قدرت یعنی باقی ماندن وقت بقدر تکبیر تحریم المرحم
تکلیف بشود تمام نماز را ندارد ولی امکان دارد بصورت خرق عادت آفتاب از گردش بایستد و وقت
اعتدال پیدا کند چنانچه برای حضرت سلیمان خورشید بر گردانده شد چنانچه روزی به خاطر مشغولیت با
امهات و خلیفه عصرش فوت شد خیل ناراحت شد خداوند خورشید را بر گردانید تا اینکه وظیفه اش را
خواند و برای یوشع بن نون خورشید را متوقف کرد که در روز جمعه مشغول جهاد بود نزدیک بود
قبل از پیروزی با غروب آفتاب شب هشتم شروع شود و قتال معوق گردد دعا کرد خداوند خورشید
را متوقف کرد تا اینکه پیروز شد (این واقعه در بخاری آمده است) خلاصه در وقت تنگ بماند از
تکبیر تحریم بخاطر توهم قدرت در حق هکلف ادا و خسرو گردید اما چونکه عاجز است و موجب اذلال
بطرف و موجب نقصان منتقل می شود همانطور که اگر کسی سوگند یاد کند که به آسمان دست می زند این
یعنی منعقد می شود چونکه حسن آسمان ممکن است همانطور که پیامبر را و حضرت عیسی به آسمان
دست می پدید آورده اند و قول چهارم قرآن آمده است *انا انزلنا السحاب و انا جود عارنا دست*
زدن آسمان محال است حالف عاجز محسوب می شود و نفوس حاشی می گردد و کفار و مجرمان واجب می شود
سپین مصطفی می گردید اعتبار کردن توهم قدرت حاشی شخص است که در سفر که ناگهان وقت نماز فرا
برسد و بخاطر نبودن آب برای استعمال آب قادر نباشد ولی بطریق کرامت ممکن است خداوند آب ظاهر کند
چنانچه از آلتش پیاپی آب جاری شد و ابواب پاری زمین زد چشمه جاری شد لذا بخاطر این امکان
و توهم قدرت استیفاء اصل یعنی خطاب و ضرر (فاغسلوا وجوهکم) بطریق مسافر صوهم می شود
و وضو واجب می شود اما چونکه عادتاً ^{بدون} کرامت موجد شدن آب محال است لذا مسافر عاجز شمرده
می شود لذا بخاطر عجز حالی و نفوس خطاب اصل یعنی آب و وضو بطریق خلیفه یعنی خاک و تیمم
منتقل می گردد بر مسافر تیمم واجب می گردد

[۴۷] ومن الاداء ما لا يجب الى قوله لا يتلك الصفة

ترجمه: یکی از ادایا آن است که واجب نمی شود مگر با قدرت میسر برای اداء و این قدرت یک درجه از قدرت قبلی بیشتر است و فرق میان این دو قدرت این است که بخاطر قدرت دوم صفت واجب تغییر می کند و واجب آسان و سهل می گردد پس دوازده قدرت میسر برای بقاء واجب شرط خواهد بود چونکه وقتی حق (واجب) به همراه صفتی واجب گردید، واجب باقی نمی ماند مگر به همراه آن صفت می تواند توضیح: قبلاً گفتیم که قدرت دو قسم دارد قدرت ممکنه و میسر، این هم گفته شد که برای وجوب ادای قدرت ممکنه شرط است نه وجوب قضاء در اینجا مصنف می گوید که بعضی از ادایا چنان هستند که حتی برای آنها قدرت میسر و شرط است قدرت ممکنه کافی نیست یعنی اگر قدرت میسر دیده شده ادایا حتی واجب می شود و الا واجب نمی گردد و فرق بین قدرت ممکنه و میسر این است که قدرت میسر و یک درجه از قدرت ممکنه بالاتر است چونکه با قدرت ممکنه فقط امکان ادایا مأموریه ثابت می شود اما با قدرت میسر امکان و یسر (آسانی و سهولت) هر دو ثابت می شوند.

و فرق بین ممکنه و صفت فرق میان حکم این دو قدرت را بیان کرده می گوید: بخاطر قدرت میسر و صفت واجب از عسر (دشواری) و امکان بطریق یسر و آسانی متغیر می شود و واجب برای که مکلف سهل و آسان می گردد پس مصنف می گوید وقتی که واجب با قدرت میسر واجب شد در این صورت برای بقاء واجب دوازده قدرت میسر و شرط است یعنی تا وقتی که قدرت میسر باقی است و واجب باقی می ماند وقتی که قدرت میسر و صفتی شد واجب متغیر می گردد چونکه وقتی واجب مذکور با صفت یسر و آسانی واجب گردید اگر با صفتی شدن قدرت میسر باز هم واجب باقی بماند در این صورت با صفت یسر تبدیل به عسر می گردد و واجب که با صفت یسر واجب شد لازم می آید با صفت عسر اداء شود یا که این خلاف حکمت شرع است این دلیل را مصنف با عبارت خود چنین بیان کرده وقتی که حق یعنی واجب با صفتی واجب گردید، با اعلان صفت باقی می ماند و بدون آن صفت باقی نمی ماند چونکه واجب با این صفت

صفت مشروط شده است. لذا برای بقای واجب بقای صفت مذکور هم ضروری است پس ثابت شد که
برای بقای واجب دوام قدرت میسر شرط است.

[۴۸] و لهذا قلنا بانه یسقط ... الى قوله بالتفک من الزراعة:

ترجمه این همین خاطر ما گفتیم وقتی که نصاب هلاک شد زکات ساقط می شود و وقتی که محصول هلاک
شد عشر ساقط می شود و وقتی که آفتی گشت راهلاک کند خراج ساقط می گردد چونکه شریعت اداء را با
صفت میسر واجب کرده است مگر نه یعنی که زکات را به حال نای حولی خاص کرده است و عشر را به محصول
حقیقی و خراج را به قادر بودن بر کشت خاص کرده است.

توضیح: قبلاً گفتیم که هر واجبی که برای قدرت میسر شرط است برای بقای آن واجب دوام قدرت میسر
هم شرط است بخاطر شرط بودن دوام قدرت میسر بران بقای واجب و علمای احناف گفته اند اگر بعد از
گذشتن سال و قبل از ادای زکات نصاب هلاک شد زکات از زمین مکلف ساقط می شود و نیز اعمام شافعی
ساقط می شود) هم چنین اگر محصول هلاک شد عشر ساقط می گردد و اگر آفتی گشت راهلاک کرده
و خراج ساقط می شود چونکه ادای این هر سه چیز با صفت میسر واجب شده است در مورد زکات میسر این است
که در هر سال زکات نیست بلکه حال به اندازه نصاب نای باشد و سال بر آن بگذرد که اینطیغلاط میسر هستند
و همین طریقی برای وجوب عشر وجود محصول حقیقی شرط قرار داده شده که این دال بر قدرت میسر است
و اگر نه قدرت ممکنه بانفس زراعت ثابت می شود یعنی در مورد عشر گفته نشده که هر کس زمین عشری داشته
باشد گشت کند عشر واجب است خواه محصولی حاصل شود یا نشود خلاصه آنکه با صفت میسر واجب شده
نیست همین طریقی برای وجوب خراج هم صورت بر زراعت و کشت شرط قرار داده شده است یعنی شرط
بارش باران و وجود آلات کشت و شوری قرار نبودن زمین غلاط قدرت میسر هستند خلاصه در
عبادت مالی مذکور قدرت میسر شرط است و قبلاً گشت که برای بقای واجب دوام قدرت میسر شرط
است لذا در بقای وجوب اینها هم دوام قدرت میسر شرط خواهد بود پس وقتی که بعد از گذشت سال

وقبل از ادای زکات نصاب هلاک شد قدرت صیبره هم ضعیفی می شود لذا زکات هم نواقطی گردد اگر
در این ~~حکایت صیبره هم ضعیفی می شود~~ ~~لذا زکات هم نواقطی گردد~~ ~~زکات لازم قرار داده شود~~ ...
صفت یسیر تبدیل به عسری گردد که خلاف حکمت شرعی است البته اگر حصه ای از نصاب هلاک شد فقط با
زکات آن حصه نواقطی گردد همچنین اگر بعد از گذشتن سال قبل از ادای زکات صاحب نصاب از
مالش را هلاک کرد نزد علمای احناف بر او زکات واجب می گردد چونکه در حق مستحق زکات یعنی که
فقیر تعدی کرده است لذا از جهات بر او زکات واجب می شود همین ملوک اگر مقام حصول نصاب عسری هلاک نه
نشد عسری نواقطی گردد چونکه در این صورت اگر عسری واجب نشود صفت یسیر تبدیل به عسری نگردد
البتة اگر حصه ای از محصول هلاک شد عسری همان حصه نواقطی گردد همچنین اگر در خراج هم قدرت حد
صیبره فوت شد مثلاً باران یا آفات کشت و وجود ندارد یا زمین شور مزار است خراج نواقطی
می گردد اگر در این صورت هم خراج واجب نگردد صفت یسیر تبدیل به عسری گردد که خلاف عسری
است لذا بخاطر عدم قدرت صیبره خراج واجب نمی شود

(۴۸) ولهذا قلنا ان الحائش ... الى قوله على محل مشغول بحق الغير؛
ترجمه: به همین خاطر ما اقسیم کسی که در سؤالاتش حائش شد و قتی که مالش رفت کفار بوسیله الصوم ادا
بکند چونکه اختیار دادن در انواع کفار با احوال و انتقال از کفار با احوال بطرف کفار بالصوم بخاطر عجز وصال
ناتوانی فی الحال، با وجود توهم قدرت در زمان آئینه برای اسان کردن ادا هست پس کفار با احوال
از قبیل زکات است حکم اینکه در اینجا مال غیر معین است لذا بعد از حش و عجز مالی که به او می رسد قدری
بوسیله آن دوام پیدا می کند و به همین خاطر در اینجا هلاک شدن و هلاک نکردن برابر هستند چونکه تعدی زکات
(بجاوری) معدوم است بر محلی که مشغول بحق دیگران باشد

توضیح: مصنف می گوید چونکه برای بقاء واجب دوام قدرت صیبره شرط است به همین خاطر
می گوئیم اگر شخص که توانایی ادای کفار بوسیله مال دارد در سؤالات خود حائش شد و بعد از حائش شدن

تعام مالش صایع شد این شخص کفاره خود را بوسیله روزه ادا کند چنانکه کفاره بالعال با قدرت صیبر واجب
 شده است قبلاً گذشت که برای بقای واجب بقا و دوام قدرت صیبر شرط است وقتی که حال این شخص
 رفت قدرت صیبر فوت شد لذا کفاره بالعال هم منتفی شد پس کفاره بوسیله روزه ادا کند مصنف برای
 اینکه کفاره بالعال با قدرت صیبر واجب می شود دو دلیل آورده است ۱- حاصل دلیل اول این است که اگر
 کفاره بالعال سه اختیار داده شده که غلام آزاد کند یا ده نفر صیکن غذا دهد یا پوشاک بدهد چنانچه خداوند
 فرمود: و کفارته اطعام عشره صیکن یا اسلحه یا طعام عاقله من اهلکم که این اختیار دلیل بر تیسر تا اهلانی
است اگر یک چیز صیبر واجب کرده می شد ادای آن بشاق و مشکل می بود پس معلوم شد که کفاره بالعال با قدرت
 صیبر واجب شده است ۲- دلیل دوم این است اگر شخص حالت باز کفاره مالی عاجز است حال ندارد
 این عجز فوری و حال او اعتبار کرده می شود حکم کفاره اش از حال به روز و منتقل می شود یعنی بار روز کفاره
 ادا کند حال آنکه این امکان وجود دارد که این شخص در آینده مالدار شود یا وجود این امکان قدرت و توهم
 قدرت عجز فوری و حال او اعتبار کرده شد که این دلیل بر تیسر و آسانی است خلاصه با این دو دلیل ثابت
 شد که کفاره بالعال با قدرت صیبر واجب است لذا کفاره بالعال حائز زکات است یعنی همانطور که برای زکات
 دوام قدرت صیبر شرط بود برای کفاره بالعال هم بقای قدرت صیبر شرط است لذا بعد از این شدن وقتی که
 حال هلاک شود کفاره بالعال ساقط می گردد و حکم کفاره به صرف روز و منتقل می شود
 الا ان الحال هتأ غیر عین باین عبارت جواب یک سوال صدر است سوال این است که هم اکنون
 بگفتید کفاره بالعال حائز زکات است در صورت زکات اگر کسی بعد از گذشت سال قبل او ادای
 زکات نصابش هلاک شد زکات ساقط می شود اگر چنانچه حال دیگری به اندازه نصاب حاصل شد زکات
 بر این حال لازم نیست حکم با گذشت سال اعا در مورد کفاره شماعی گویند اگر مالش هلاک شد بار روز کفاره
 بگیرد اعا و قی که در این حال باشد با حال کفاره ادا کند شماعی این فرق را قائل هستند در صورتیکه
 باید دوباره کفاره بالعال واجب نشود چونکه شماعی گویند کفاره بالعال از قبیل زکات است ؟

جواب: کفار باالعال اگرچه نظیر و مانند (از قبیل) زکات است ولی با آن تفاوت دارد چنانکه زکات واجبست بر طاهر معین است و در مورد زکات شریعت قدرت بر زکات را بخاطر مالی اعتبار کرده که بخاطر مالی آن زکات واجب شده وقتی که این حال هلاک شد قدرت ساقط می شود لذا واجب هم ساقط می شود و بعد از حصول مال دیگر دوباره زکات لازم نمی گردد مگر بآنکه هشت سال اما کفار باالعال واجبست بر حال معین و مشخص نیست بلکه واجبست بر مطلق حال است و وقتی که ایضا طاهر است مالی که در وقت حجت می موجود بوده باحال که بعد از حاصل می شود برابر و مساوی است لذا هر مالی که برای حجت حاصل می شود باید آن قدرت ثابت می شود لذا کفار باالعال واجب می گردد و سپس خصم می گوید در مورد کفار باالعال فرق چونکه حال معین نیست لذا در مورد ساقط شدن کفار هلاک شدن حال و هلاک کردن آن مردود که برابر هستند یعنی اگر حال هلاک بشود کفار از مال به روزم منتقل می شود همینطور اگر صاحب مالش را با هلاک کنند باز هم کفار از مال به طرف روزم منتقل می شود در صورتیکه با هلاک کردن حال زکات ساقط شده نمی نشود تفاوت این دو مسئله این است که **در کفار** زکات مال معین است با هلاک کردن آن بعد از آنکه در محلی دیده می شود که باحق غیر یعنی حق فقر را مشغول است لذا زجر آن زکات واجب می شود اما در مورد کفار باالعال با هلاک کردن مال بعد از آنکه مشغول به حق غیر باشد دیده نمی شود و چونکه در این خاطر عدم تقدیر با هلاک کردن مال هم کفار باالعال واجب نمی گردد

[۴۹] واما الحج فالشرط فيه ... **الی قوله الی دولام شرط الوجوب:**

ترجمه: اما حج پس شرط در آن قدرت بر سفر معتاد است بوسیله سواران و توپ و غیره و گاهی واقع که نمی شود مگر به همراه چند خادم و چند نگار و چند سواران و این چیزها باالاجماع شرط نیست به معین خاطر این همه خاطر این چیزها برای روان واجب شرط نخواهد بود همینطور صدقه فطر واجب نمی شود باصفت یسر که بلکه بشرط قدرت که آن غذا (غنی بودن) است و واجب می گردد تا که شخصی که محتف به این غذا است با اهل بیت و صلاحیت غنی کردن دیگران را پیدا نکند آیا نمی بینی که صدقه فطر بخاطر وجود لباسهای مستعمل هم

واجب می شود حال آنکه باین لباسها سیر حاصل نمی شود چونکه لباسهای مستعمل نامی نیستند پس بقا و وجوب صدقه فطر محتاج دوام شرط وجود نیست.

توضیح: قبلاً گفتیم که برای بقای واجب دوام قدرت صسیره شرط است چنانکه زکات و عشر، لیکن برای بقای واجب دوام قدرت ممکنه شرط نیست مانند حج و صدقه فطر که این هر دو با قدرت ممکنه ثابت می شوند چنانچه مصنف می گوید در حج قدرت ممکنه شرط است قدرت صسیره شرط نیست، قدرت ممکنه این است که انسان توشه و سواران داشته باشد چونکه بدون زانو و سواران غالباً انسان قادر بر سفر نیست. قدرت صسیره برای حج این است که چند خادم و چند کار و چند سواران داشته باشد و مواد غذایی زیاد داشته باشد که اینها بالا اتفاق لازم نیستند پس برای وجوب حج قدرت صسیره شرط نیست پس اگر کسی امکانات حج را داشت و باز هم حج نکرد که حالش هلاک شد حج بر ذمه اش باقی ماند و ساقط نمی شود و اگر کسی در گردن همین طور صدقه فطر هم با قدرت ممکنه واجب می شود با قدرت صسیره واجب نمی گردد و قدرت ممکنه در مورد صدقه فطر این است که غنی شرعی یعنی مطلقاً مالک بضایب باشد خواه حال نامی باشد یا غیر نامی و ولی این غنا سیر نیست چونکه سیر از مال حاصل می شود که نامی باشد و صدقه فطر از فایده آن حال ادراک کرده شود حال آنکه برای وجوب صدقه فطر نامی بودن بضایب شرط نیست به همین خاطر گذشتن سال هم شرط نیست بلکه اگر کسی در شب عید قبل از صبح صادق مالک بضایب گردد صدقه فطر بر او واجب می گردد اما چرا برای صدقه فطر قدرت ممکنه یعنی غنی بودن شرط است؟ جوابش این است که در حدیث بخاری آمده که خیر الصدقه ما لکن عن ظاهر غنی، بهترین صدقه آن است که بر غنی واجب است. از این حدیث معلوم می شود که برای وجوب صدقه فطر اعتبار کردن صفت غنا در مکلف ضروری است و علت دوم آن است که خود مصنف به آن اشاره کرده است که مقصود از صدقه فطر غنی کردن فقیر است. این زمانی ممکن است که خود ادراکننده صدقه فطر فقیری را که غنی باشد تا بتواند دیگری را غنی بکند به همین خاطر برای وجوب صدقه فطر قدرت ممکنه یعنی غنا (غنی بودن) شرط قرار داده شد پس مصنف برای وضاحت این مسئله که برای وجوب

صدقه فطر قدرت صیغه شرط نیست فی فرجایه اگر نزد کسی لباس مسکین را از او فاعلی اصل باشد و
 حالیت آنفایه اندازد مضایب برسد بر او صدقه فطر واجب می گردد حال آنکه بخاطر نام نبودن این لباسها یسرها اصل
 نیست پس ثابت شد که برای وجوب صدقه فطر قدرت ممکنه شرط است مابقی گذشت که برای دوام واجب
 دوام قدرت ممکنه شرط نیست چنانچه امروز عید الفطر ~~مستحب~~ مال مضایب هلاک شد و شخص صدقه فطر
 پرداخت نکرده بود صدقه فطر از ذمه اش ماقطعتی بشود

۵۰ فصل فی صفة الحسن الی قوله لعنی فی غیره :

ترجمه : این فصل در بیان حسن مأمور به است مأمور به بر دو قسم است : حسن بخاطر معنای
 که در ذات مأمور به است و حسن به خاطر معنایی که در غیر مأمور به است

توضیح : مصنف می گوید که وجود صفت حسن در مأمور به ضروری است همانطور که در صفت غنه وجود
 قیامت ضروری است چونکه آموز و ناهي خداوند حکیم است و حکیم به چیز خوب امر می کند و از چیز بد
 قبیح منع می کند پس هر چیزی که حکیم به آن امر کند یقیناً حسن خواهد بود و هر چیزی که حکیم از آن منع
 کند یقیناً قبیح خواهد بود پس مصنف مأمور به را بر دو قسم تقسیم می کند : ^{لغنه} ~~الحسن~~ آن است
 که حسن بدون واسطه در ذات مأمور به وجود دارد ~~لی~~ حسن لغیره آن است که حسن در ذات مأمور به
 نیست بلکه حسن یعنی منشأ حسن غیر از مأمور به چیز دیگری است و مأمور به در آن دخالت ندارد

۵۱ و الذی حسن ^{لعنی} فی عین نوعان ~~لی~~ الی قوله غیر حینه او حاله :

ترجمه : آنچه که بخاطر معنی فی ذاته حسن است در دو قسم دارد (قسم اولی) این است که معنی در ذات
 مأمور به است مانند نماز چونکه نماز با افعال و اقوالی ادای شود که برای تعظیم وضع شده اند و تعظیم
 فی نفسه (در ذات خود) حسن است مگر اینکه تعظیم در غیر وقت خود و در غیر حالش باشد
 توضیح : در اینجا مصنف می گوید مأمور به حسن لغنه بر دو قسم است : ^{لغنه} ~~الحسن~~ بدون واسطه
 یعنی حسن در مأمور به به خاطر معنایی ثابت است که آن معنی در ذات مأمور به است که ~~مثال~~ مثال آن

نماز است چونکه نماز مجموعی از افعال مانند رکوع و سجود و اقوال مانند ثناء و قرائت و تسبیح است که همه اینها برای تعظیم خوانده و وضع شده اند و تعظیم بخاطر مشتعل بودن بر تشکر صنعم فی نفسهم حسن است لذا این افعال و اقوال بذاته بدون واسطه حسن است لذا نماز بالذات بلا واسطه حسن است الا آن یگونی در اینجا صنف از جمله التعظیم حسن فی نفس استشنا کرده می گوید تعظیم بدون تشکر لذاته حسن است ولی زمانی که در وقت خود در حال خودش باشد چنانچه اگر تعظیم بی موقع صورت گرفت مثلاً در اوقات مکرر هم تعظیم صورت گرفت یعنی نماز خوانده شد در این صورت این تعظیم حسن نیست بلکه قبیح و ناپسند است همین طور اگر تعظیم در حال مناسب خود نباشد مثلاً در حالت حدیث یا جنابت تعظیم بشود یعنی نماز خوانده شود این تعظیم حسن نیست بلکه قبیح و ناپسند است.

[۵۱] ما لم یخلق بواسطه بما کان المعنی ... **الی قوله و مخافة الله** : ترجمه : (دوم آنکه) بخاطر واسطه ای خلق است با آنچه که صفی در ذات آن است مانند زکات و روزه و حج چونکه این افعال بواسطه حاجت فقیر و شرف نفس و شرافت مکان و خصصن غنی کردن بندگان خداوند و مغلوب کردن دشمن خدا و تعظیم شعائر الله هستند پس این افعال از طرف بنده برای خداوند بیرون ثالث (بدون واسطه امر خارج) حسن قرار می گیرند چونکه این وسایط به آفرینش خدا ثابت است و بطرف او منسوب هستند. توضیح : صنف برای حسن لعین دو قسم ذکر کرده بود ۱- احسن لعین بلا واسطه ۲- احسن لعین بواسطه ذکر اول با صالحتش لذت نیست در این عبارت قسم ثانی را بیان می کند و می فرماید این ثانی آن است که بواسطه ای بی نوع اول خلق است مانند زکات و روزه و حج و زکات ظاهر اصابی مالی است که عقلاً باید قبیح باشد اما از زکات حسن به این خاطر پیدا شده است که بواسطه زکات حاجت بنده فقیر خدا برآورده می شود و این حاجت فقیر خاطر پیدا کردن خداوند است و فقیر در آن نقش نداشته لذا زکات حسن است و همچنین روزه بظاهر اگر چه نه را شستن نفس و تلف کردن آن است عقلاً باید صدمه باشد اما چونکه باعث مغلوب شدن دشمن خدا یعنی نفس اماره است در آن حسن پیدا شده است و دشمن نفس اماره هم مخلوق خدا است و همچنین

حج بظاهر علی مسافت و دیدن جاهای نو ناگون است که در این امور حسنی وجود ندارد چونکه این کارها را تا جبر هم انجام می دهد که آنها را حسن نمی دانند و علی در حج به خاطر شرافت مکان یعنی کعبه الله حسن پیدا شده است که خداوند به کعبه بیست بر جاهای دیگر شرف بخشیده است و این شرافت هم مخلوق خدا است پس وقتی که این وسایط بعضی مخلوق خدا هستند و بعضی در آنها اختیاری ندارد گویا این وسایط اصلاً وجود ندارند پس افعال مذکور یعنی زکات و روزه و حج حسن لعینه قرار می گیرند و از طرفی چونکه در حسن بودن این افعال وسایط مذکور کاملاً بی اثر نیستند لذا این افعال حقیقتاً حسن لعینه نیستند بلکه ملحق به حسن لعینه هستند

[۵۱] و حکم هذین الذوعین الی قوله ما یسقط بعینه :

ترجمه : حکم این هر دو نوع یکی است و آن حکم این است که عرقی و جوب ثابت شد با قسطی بخود ملحق شد انجام دادند واجب یا عارض شدن چیزی که بعینه بلا واسطه واجب را ساقط کند

توضیح : خصصت فی کتوبه حسن لعینه و آنچه که بلا واسطه به حسن لعینه ملحق شد حکم هر دو یکی است و حکمشان این است که وقتی واجب بر ذمه ملکی ثابت شد فقط در صورت ساقط می شود : اینکه آن واجب را بجا آورد : اینکه چنان چیزی عارض شود (پیش بیاید) که بعینه بلا واسطه واجب را ساقط کند مثلاً حیض و نفاس که بلا واسطه نفاز را از ذمه ملکی ساقط می کنند و حیض و نفاس که نفاز نیست و روزه و حج و زکات را ساقط می کنند

[۵۲] و الذی حسن لعینه فی غیره و نوعان ... الی قوله یحصل بنفسی الفعل :

ترجمه : آنچه که بخاطر معنی فی غیره حسن است دو قسم دارد : ۱- اولی آن است معنایی که بخاطر آن فعلی مأمور به حسن است ، بعد از فعل مأمور به ، از فعل مقصود حاصل بشود مانند وضو و سعی بطرفی بقاره

۲- دوم آن است که آن معنی یا فعل مأمور به حاصل بشود مانند ادای نفاز جنازه به میت مسلمانی

۳- چهارم و اقامه حدود ، چونکه معنایی که بر آن حسن وجود دارد یعنی ادای حق مسلم (در نفاز جنازه) و ده

۴- هفتم کردن دشمنان خدا (در جهاد) و باز داشتن از کثافتان (در اقامه حدود) از نفسی فعل مأمور به

توضیح: در اینجا صفت مأمور به حسن لغیر و ~~موصوف~~ تقسیم آنرا بیان می کند. حسن لغیره آن است که در ذاتش حسن نیست بلکه بخاطر غیره یعنی چیز دیگری در آن حسن پیدا شده است و در حسن بودن مأمور به هیچ دخالتی ندارد و آن بر دو قسم است ۱- آن است که همان چیزی که مشتق از حسن است و معنای حسن در آن است با انجام فعل مأمور به ادائیجی شود بلکه برای ادائیجی عمل مستقل لازم است ~~و این نیز از حسن~~ یعنی برای مأمور به عمل مستقل وجهی لازم است و برای آن غیر (مشتق از حسن) هم عمل جداگانه لازم است ۲- قسم دوم آن است که با انجام مأمور به آن غیر (مشتق از حسن) هم انجام ~~عملی~~ ~~تکلیفی~~ ~~مأمور به~~ غیر هر دو با یک عمل انجام می گیرند مثال قسم اول وضو و سعی بطرف نماز جمعه است. وضو فی نفسه حسن ندارد چونکه سرگرد کردن اعضا و جوارح ضایع کردن آب است اما وقتی که به اراده نماز وضو کردنی شود و نماز بنا بر آن خواهد حسن است در وضو حسن پیدا می شود پس وضو حسن لغیره است و با انجام وضو چونکه نماز انجام نمی گیرد بلکه عمل جداگانه برای نماز لازم است لذا وضو مثال نوعی اول است همین طور سعی بطرف جمعه بذات خود حسن نیست بلکه بخاطر نماز جمعه در آن حسن پیدا شده است پس سعی الی المجمع حسن لغیره است و چونکه با سعی بنابر جمعه انجام نمی گیرد بلکه عمل مستقل لازم است لذا سعی الی المجمع مثال نوعی اول است و اصله قسم دوم نماز بر حسب مسلمان، جهاد و قائم نمودن حدود است. نماز بر حسب بظاهر مشتق از جهاد بر حسب است و چونکه حسب در حلقه گذشته می شود اما چونکه در ادائیجی صلوات علی العیت و حق مسلمانان را اگر بداند می شود و ادائیجی حق مسلمانان امری مستحسن است لذا بخاطر آن نماز جنبانه حسن قرار می گیرد لذا نماز جنبانه حسن لغیره است و چونکه با ادائیجی نماز جنبانه حق مسلمانان ادائیجی شود و عمل مستقل دیگری لازم نیست لذا امثال حسن لغیره و نوعی دوم است همچنین جهاد بظاهر عزای بدن، بشکستن ضلوف و انجام کردن آبیاریها است که حسن ندارد ولی چونکه قصود از جهاد باینکه در کلمه اللّٰه و ملائک در آن دشمنان خدا است و مسلم است که این دو کار خوب هستند لذا در جهاد حسن پیدا می شود و جهاد حسن لغیره قرار می گیرد و چونکه اعلامی کلمه اللّٰه و ملائک دشمنان خدا را

جهاد حاصل می شود و نیاز به عمل جداگانه دیگری نیست. لذا جهاد هم مثالی حسن لغیر نوع دوم است.

همچنین اقامه حدود مثلاً برجم نمودن زانی و قتل کردن قاتل عمد در قصاص یا تازیانه زدن شرابخور که فی نفسه

نزدب دادن پند نان است اما چونکه مقصد از اقامه حدود باز داشتن مردم از گناه است اقامه حدود حسن لغیر نوع

ثانی می آید و چونکه با اقامه حدود باز داشتن مردم از گناه حاصل می شود و عمل جداگانه دیگر لازم نیست پس اقامه

حدود مثالی حسن لغیر نوع دوم است.

۵۱) وحکم هذین النوعین واحد ایضاً الی قوله بسقوط الغیر:

ترجمه: حکم این دو نوع هم یکی است و آن این است که با وجوب غیر واجب باقی می ماند و با سقوط غیر

واجب ساقط می شود.

توضیح: مصنف می گوید همانطور که حکم هر دو نوع حسن لغیر نوع هم یکی است و غیر

و حکم شان این است که تا صادر می که آن غیر (مثلاً حسن) واجب است مأمور به هم واجب باقی می ماند و زمانی که چون

وجوب در غیر ساقط شد و وجوب مأمور به هم ساقط می شود چنانچه تا وقتی وقتیکه نماز فرض است و ضرر و ص

هم فرض است و وقتی که بنا بر حیض یا نفاس یا خون نماز ساقط شد و وضو هم ساقط می شود صادر می که نماز ساقط

جمع فرض است یعنی الی الجمله هم فرض است و وقتی که بخاطر صرع یا سفر یا غرض دیگر جمعه ساقط شد یعنی الی الجمله

الجمله هم ساقط می شود همینطور صادر می که ادا حق مسلمان واجب است نماز جنازه بر صیت مسلمان واجب است

است زمانی که اگر حق مسلمان بخوابی یا رهن بودن ساقط شد صلاة علی العیت هم ساقط می شود و آن

رهن و باغی بر مسلمان حق ندارند لذا نماز جنازه آنها بر مسلمان واجب نیست و همینطور صادر می که بر زمین

در مسلمان خدا (کفار) وجود دارند جهاد واجب است اگر بالفرض تمام زمین از وجود غیر مسلمان پاک شود و

جهاد هم ساقط می گردد البته مسلمان شدن تمام مردم روی زمین خلاف حدیث است چونکه روایت است این

دین همیشه قائم می ماند و جماعتی تا قیامت در دفاع از آن جهاد می کنند لذا می توانیم بالفرض اگر تمام مردم مسلمان

نشوند جهاد ساقط می شود و همین طور صادر می که انسان صریحاً و باقی هستی اقامه حد باقی می ماند اگر بالفرض

کتاب موجب حد باقی نماند و خوب اقامه ضرورتی قطعی شود.

فصل فی النہی و هو ... الی قوله غیر مشروع اصلاً: ۱۵۵

ترجمه: این فصل در بیان نهی است و نهی در صفت قبح چنان تقسیم می شود که امر در صفت حسن تقسیم می شود (اولی) آن است که قبح لعینہ وضعی است مانند کفر و کار بیموده، (دومی) آن است که من حیث الشرع بواسطه عدم اهلیت و عدم جعلیت به قبح لعینہ وضعی ملحق است مانند نماز صحید (شخص بی وضع) و بیو شخص آزاد و بیو چیزی که در صلب پدران و در جمعی مادران است در این هر دو نوع حکم نهی بیان این مضمون است که وضعی غنہ اصلاً مشروع نیست.

توضیح: نهی در لغت بمعنای منع کردن و بازداشتن است، در اصطلاح علماء اصول این است که شخصی خود را بر ترخیص یا تأمل یا فعل، بگوید، همانطور که صیغه امر از نوعی خاص بود و نهی هم از نوع خاص می باشد چرا که نهی لفظی است که برای معنای معلوم یعنی تحریم وضع شده است، نهی تقاضای کند که فعل وضعی غنہ داران صفت قبح باشد چونکه ناهی (نهی کننده) حکیم است و حکیم از کار قبح و بد وضع می کند، مصنف می فرماید که به اعتبار صفت ~~فحش~~ حسن امر تقسیم شده بود نهی هم به اعتبار صفت قبح تقسیم می شود، چنانچه می فرماید وضعی غنہ اولاً دو قسم دارد: ۱. قبح لعینہ ۲. قبح لغیرہ. قبح لعینہ آن است که در ذات آن قبح وجود دارد قطع نظر از اوصاف لازم آن و قطع نظر از عوارض مجاور و معلق آن. قبح لغیرہ آن است که در ذات آن قبح نیست بلکه بواسطه «غیر» در آن قبح پیدا شده است. قبح لعینہ هم دو قسم دارد: ۱. قبح لغیرہ وضعی ۲. قبح لعینہ شرعی. قبح لغیرہ وضعی آن است که قبح آن وضعی باشد یعنی بدون ورود شرع عقل می تواند قبح آن را درک کند. قبح لعینہ شرعی آن است که قبح آن بواسطه شرع معلوم می شود و عقل از درک کردن قبح آن قاصر است. مصنف در جرد این قسم گفته است، قسم دوم قبح لعینہ آن است که من حیث الشرع بواسطه عدم اهلیت و عدم جعلیت ملحق به قسم اول قبح لعینہ است. مصنف برای قبح لعینہ وضعی کفر و عیب و افعال آورده است، کفر فی ذاتیه و بی ورود شرعیت قبح است.

چونکه ناسپاسی و کفران منعم حقیقی است مسلم است که کفران و ناسپاسی چیز قبیح و مذموم است لذا کفر به اعتبار ذلت و موقع خود قبیح است که برای عقل قابل درک است لذا کفر قبیح لعینۀ رضی است. همچنین به فعل عیب و بیهوده که فایده‌ای ندارد ذاتاً قبیح است و بدون ورود شرع برای عقل قابل درک است لذا فعل عیب و بیهوده قبیح لعینۀ رضی خواهد بود مصنف برای قبیح لعینۀ شرعی، مثالهای نیازمحدث، بیع آزاد، بیع مضامین و ملاقع را ذکر کرده است. مضامین جمع مضمون است. مضمون ماده صنوبر است که در بیع در صلب آب است و صورت بیع مضامین این است که شخصی به دیگری بگوید تمام آنچه شترهای مرا که از این صنف شتر حاصل می‌شود یا تو فروختم. ملاقع جمع ملقوع یا ملقوغة ~~ملقو~~ ملقو صان است که در جمع صنف مادر است مثلاً شخصی به دیگری بگوید من تمام آنچه شترهای که از این ماده شتر حاصل می‌شود یا تو فروختم بخدا در این صورت بیع آب و ماده صنوبر است که ماده صنوبر بخاطر مال نبودن محل بیع نیست. نیازمحدث قبیح لعینۀ شرعی به این خاطر است که نیاز فی نفسه قبیح نیست که عقل قبیح آنرا درک کند بلکه ضروری فی ذاتها حسن است ولی شریعت اسلام اهلیت آنرا برای نیاز در طهارت منحصر کرده است اگر بیع طاهر باشد و تو اهل نیاز است و ~~در این صورت~~ اهل نیاز نیست. الا اهل نیاز نیست پس محدث چونکه از نظر شرع اهل نیاز نیست پس نیازش عیب خواهد بود و عیب قبیح لعینۀ رضی است لذا نیازمحدث بواسطه عدم اهلیت ملقوع به قبیح قبیح لعینۀ رضی قرار می‌گیرد و چونکه فیصله قبیح بودن نیازمحدث از جانب شریعت صورت گرفته است لذا قبیح حق لعینۀ شرعی گفته می‌شود همین ملقوع بیع آزاد و بیع مضامین و ملاقع قبیح هستند ولی قبیح اینها را عقل این تشخیص نمی‌دهد بلکه شرع آنها را قبیح قرار داده و این امور به این خاطر قبیح لعینۀ شرعی هستند که بیع آنها در نفس قبیح نیست بلکه حسن است ولی شریعت برای محل بیع مال متقدم بودن را شرط قرار داده است و جمیع چیزهای مذکور یعنی بیع آزاد و مغانی اصلا اب و مغانی ارجام الاموات مال نیستند لذا بیع آنها عیب و نقصی از خالی از ملک خواهد بود. فعل عیب قبیح لعینۀ شرعی است لذا طبق فیصله شریعت چیزهای مذکور بواسطه عدم محل بیع بودن به قسم اول یعنی قبیح لعینۀ رضی ملحق هستند و چونکه قبیح آنها بواسطه شریعت است

در مشرعه است لذا قبیح لغتیه بشری لغتیه می خوانند
فقدی لایزال حکم مرد و قسم قبیح لغتیه این است که در هر دو قسم فعل منضم عنه من کل وجه غیر مشروع است

لأن مشروع است و نه وصفاً لذا در هر دو قسم فعل منضم عنه باطل خواهد بود

الحق قولاً و صدقاً یوم النحر
و اما قبیح لغتیه می غیره

جمع و آنچه که قبیح هست بخاطر معنایی که در غیر خودش است و آن دو قسم دارد (یکی) آن است که
منضم با آن جمع شده مجاور آن قرار می گیرد مانند بیع در وقت اذان جمع و نماز در زمین نصب کرده شده و
مجامعت در حالت حیض و حکم این قسم این است که فعل منضم عنه بعد از نه مشروع و صحیح است به همین
خاطر ما تقسیم اگر زوج ثان یا زن حاطه قلاده در حالت حیض جماع کرد برای زوج اول او را حلال می گرداند و با
این مجامعت احصال جماع کفایت می گردد (دوم) آنکه معنی با آن و صفا متصل است مانند بیع فاسد و

روزه یوم النحر

توضیح: در این عبارت تقسیم قبیح لغتیه بیان شده است چنانچه می فرماید مانند قبیح لغتیه و قبیح لغتیه هم در
قسم دارند (۱) قبیح لغتیه مجاوراً (۲) قبیح لغتیه و صفاً قبیح لغتیه مجاوراً این است در ذات منضم عنه
قیح نیست بلکه بخاطر غیره در آن قبیح پدید آمده است ولی «غیر» وصف لازم برای منضم عنه است و نه در

حقیقت آن داخل است بلکه در غیر مجاور و متعلق منضم عنه است یعنی اعتنا فعل منضم عنه است و نه در
این نحو است که هم جمع مرد و امکان دارد و هم مردی توانمند پدید آمده باشد مانند بیع در وقت اذان حقیق و نماز
در زمین مقصوب و وطن در حالت حیض و مک این افعال قبیح لغتیه مجاوراً هستند چونکه بیع در وقت اذان

جمع می زنانه مشروع است و صفاً مک است و در ذات آن قبیح وجود ندارد اما چونکه در سعی الی الجمع که بخاطر
بر فاسدوا الی ذکر الله و ذروا السبع) واجب نبوده خلل ایجاد کند و لذا قبیح قرار گرفته است. خلاصه در

ذات این بیع قبیح وجود ندارد بلکه بخاطر امر خارج یعنی خلل واقع شدن در سعی الی الجمع در این بیع قبیح
شده است لذا بیع در وقت اذان جمع قبیح لغتیه قرار می گیرد ولی این امر خارج یعنی واقع شدن خلل در سعی

فی الجمله برای بیع لازم نیست بلکه مجاور با آن است و می تواند از بیع جدا باشد بدین نحو که بیع عم موجود باشد
 و در بعضی اشیاء الجمله هم خلل واقع نشود مثلاً باغ و مشتهی در حالت حرکت بیسوی مسجد جامع در راه بیع نکنند
 که بیع دیده شده اما در بعضی اشیاء الجمله خلل واقع نشده است و گاهی بیع موجود نیست اما در بعضی خلل واقع شده
 بخود مثلاً شخصی بعد از اذان بیع نکند اما در راه بکاردیگری مشغول شود در بعضی خلل ایجاد شود قبل از اقامه اذان
 بخاطر ^{اصرف} خارج در ضمنی عنه قبیح پیدا شود اگر مجاور با منتهی عنه باشد و جدایی را قبول کند این منتهی عنه قبیح است
 غیره مجاوراً گفته می شود پس بیع در وقت اذان حبه قبیح غیره مجاوراً است همین طور نماز در زمین
 منصوبه فی ذاتها مشروع است و قبیح ندارد اما بخاطر مشغول کردن ملک غیر بدون اجازه مالک در آن قبیح
 پیدا شده است و این مشغول کردن ملک غیر مجاور نماز است و از آن جدا و انتقال قبول می کند به این نحو که چون
 شخصی در زمین معلومه خود نماز بخواند که نماز دیده شده اما ملک غیر مشغول نشده است و یا در زمین
 مجاور به نماز نخواند بلکه در آن سکونت کرد در اینجا نماز حرام نیست اما مشغول کردن زمین غیر بدون اجازه مالک
 حاکم دیده می شود خلاصه در اینجا هم بخاطر ^{اصرف} خارج که همان مشغول کردن زمین غیر بدون اجازه مالک است حد
 نماز قبیح پیدا کند و است چونکه با نماز مجاور است
 همچنین مجامعت با زن مسکوم خود در حالت حیض فی نفسه مشروع است اما بخاطر گندنی در آن قبیح پیدا شده و
 است چنانچه خداوند می فرماید و یستلونها عن النحیض قل هو اذن فاعتزلوا النساء فی النحیض و غیرین
 که بخاطر غیر قبیح باشد قبیح غیره گفته می شود لذا وظایف در حالت حیض قبیح غیره است و از طرفی چون گندنی بخاطر
 برآمده و خلل لازم نیست بلکه مجاور است و جدایی قبول می کند مثلاً گندنی موجود باشد و شخص با آنکرمه خود
 خود جماع نکند یا در وقت طهر جماع کرد که وظایف دیده می شود اما گندنی وجود ندارد پس وظایف در حالت حیض قبیح غیره است
 مجاوراً خواهد بود پس منصف می گوید حکم قبیح غیره مجاوراً این است که فعل منتهی عنه بعد از آن صحیح لغیر
 و مشروع است البته بخاطر قبیح غیره مکرر است که تمام فقهاء بر آن اتفاق دارند چنانچه اگر در وقت اذان حبه الله
 بیعی صورت گرفت منصف می شود و صید ملک قرآنی گیر و صغیر ملک بردن آن موقوف بر قبض نخواهد بود و در

هستند اگر در زمین معصوب نماز خوانده شود ادا می گردد. هسینظر اگر کسی در حالت حیض و طهر کرد احسان ثابت می شود هسینظر که در حالت طهر احسان ثابت می شود چونکه در این قسم فعل صفتی عنه بعد از نشی هم صحیح و مشروط است. حامی گوئیم اگر کسی زنش را سه طلاق داد و زن بعد از اتمام عدت با شخص دیگری نکاح کرد و این زوج ثانی در حالت حیض با زن و طهر کرد این زن برای زوج اول حلال می گردد و این حلال شدن برای زوج اول دلیل برای این است که این وظل معتبر است.

قسم دوم قبیح لغیره قبیح لغیره و صفاً است. منظور از قبیح لغیره و صفاً این است که آن غیر وضعی که بخاطر آن در هر صفتی عنه پیدا شده است برای فعل صفتی عنه وصف لازم نباشد و از آن جدا میشود مانند بیع فایده روز و بیع نیم چونکه بیع فایده مثلاً بیع غلام در عوض خمر به اعتبار ذات خود قبیح نیست بکن بیع یعنی ایجاب و قبول موجود است و اهل بیت عاقدین هم موجود است و محل بیع یعنی مبیع هم حلال است و بیع است لذا این بیع به اعتبار ذات خود قبیح ندارد اما چونکه در اینجا خمر که نشی است چیزی است که اجتناب از آن واجب است و برای مسلمانان سبیده کردن یا قبض کردن آن جائز نیست لذا بقاظر غیر یعنی نشی بودن خمر در این بیع قبیح پیدا شده است لذا بیع قبیح و فایده قرار می گیرد پس قبیح لغیره است و از طرفی چونکه نشی از بیع جدا نمی شود لذا نشی در بیع معتبر و وصف لازم قرار می گیرد پس بیع فایده قبیح لغیره و صفاً خواهد بود. و در روز دیگر هم قبیح لغیره و صفاً است چونکه روزی عبادت است اجتناب از محظورات تلاشه (خوردن و نوشیدن و جماع) از صبح صادق تا غروب آفتاب به نیست روزی که این بذات خود عبادت و امر مستحب است اما بخاطر اعراض از صفات و مصلحتی خداوند بر آن قبیح پیدا شده است لذا روزی بیوم النحر قبیح لغیره است و چونکه این غیر یعنی اعراض از صفات خداوند وصف لازم برای روزی بیوم النحر است و از آن جدا نمی شود لذا روزی بیوم النحر قبیح لغیره و صفاً خواهد بود. و صنف حکم این قسم را بیان فرموده است لیکن به قول شارح نامی حکم این قسم این است که برای این قسم فعل صفتی عنه فایده است چونکه در این قسم قبیح از فعل صفتی عنه جدا نمی شود در قسم اول چونکه قبیح با فعل صفتی عنه متصل نیست بلکه مجاور است و جدا و انشکاک را قبول می کند پس در قسم

قول فعل منفی عنه مکرره است. حکم بقدر دلیل ثابت می شود. در قسم اول افعال قبیح با فعل منفی عنه کم است. ق
ند افعال منفی عنه مکرره خواهد بود. در قسم دوم چونکه افعال قبیح با فعل منفی عنه زیاد است. لذا در این قسم
فعل منفی عنه فاسد خواهد بود.

۱۱۳ والذی عن الافعال الحسیة تقع... الى قوله على القسم الاخير...
ترجمه: نهی از افعال حسّی برنوع اول محمول است و نهی از افعال شرعیّه برنوع اخیر محمول خواهد بود. من
توضیح: قبل از توضیح مراد مصنف باین بیانیم که در مورد مراد افعال حسّیّه و شرعیّه دو قول وجود دارد
دارد. در مورد افعال حسّیّه قول اول این است که مراد از افعال حسّیّه افعالی هستند که بوسیله حواس بر
معلوم می شوند و تحقق آنها بر شریعت موقوف نیستند. قول دوم این است که افعال حسّیّه افعالی هستند
که معانی آنها قبل از ورود شرع معلوم است و بعد از ورود شرع در آنها تغییر می بوجود نیامده است. بلکه در
بر حالت سابق خود باقی مانده اند مانند قتل و زنا و شرب خمر. یعنی همان معنایی که قبل از نزول تحریم و ما
داشتند همان معنای بعد از نزول تحریم موجود است. در مورد افعال شرعیّه قول اول این است
که مراد از افعال شرعیّه افعالی هستند که حصول و تحقق آنها بر شریعت موقوف است. قول دوم این
است که افعال شرعیّه افعالی هستند که معانی آنها بعد از ورود شرع متغیر شده است مانند نماز
روزه و صیوم. اجاره و عبادات و معاملات دیگر. چونکه معنای افعال صلاّه (نماز) دعا است یا حرکت دادن هر دو
سُریں. مگر بعد از ورود شریعت به معنای اصلی اش چند چیز مانند قیام و قرائت و رکوع و سجده و هر چند لغو
شرط مانند طهارت از حدث، ستم غریز و استقبال قبله و نیت و بر آن اضافه کرده اند بعد از این مقدمه شد
مقصد عبارت مصنف این است: فعلی که بر افعال حسّیّه وارد شده است اگر از قریفه خالی باشد یعنی نه بر افعال
قبیح یعنی بر ذنوب منفی عنه قریفه وجود باشد و نه بر قبیح لغوی یعنی بر افعال
قبیح لغوی محمول خواهد بود یعنی از این فعل قبیح لغوی نهی می شود و شریعت فعلی
منفی عنه معدوم می گردد. مگر اینکه خلاف آن قریفه و دلایلی موجود باشد مثلاً وطن در حالت حیض اگر قریفه

فعل حسن است لیکن نهی وارد شده بر آن؛ بر قبیح لغیره و حرام لغیره محمول است چونکه قرینه و دلیل یعنی قول خداوند «قل هو الله» موجود و بیلتنگ این مضمون است که نهی از جماع در حالت حیض به خاطر گندگی لعینه نیست لذا نهی از جماع در حالت حیض بر قبیح لغیره و صلاً محمول خواهد بود و نهی که بر افعال شرعییه وارد شده است و از قرینه خالی است بر قبیح لغیره و صلاً محمول خواهد بود یعنی از این نهی، قبیح لغیره و صلاً بودن منفی عنه ثابت نمی شود و مشروطیت فعل منفی عنه معدوم نمی شود بلکه باقی می ماند مگر اینکه بر قبیح لعینه بودن آن دلیل و قرینه ای موجود باشد مانند جمیع مضامین و ملاقیع، اگر چه از افعال شرعییه هستند لیکن نهی وارد شده بر این افعال بخاطر قرینه و دلیل هر چه قبیح لعینه محمول است، قرینه این است که در این دو جمیع صبیح معدوم است و جمیع معدوم باطل است و باطل به اعتبار ذاتش قبیح هست لذا جمیع مضامین و ملاقیع به اعتبار ذات شان قبیح خواهند بود و چیزی که به اعتبار ذاتش قبیح باشد، قبیح لعینه نامیده می شود لذا نهی وارد شده بر جمیع مضامین و ملاقیع بر قبیح لعینه محمول خواهد بود. (تقرین مضامین و ملاقیع قبلاً گذشت)

[۱۵۳] وقال الشافعي في البابين ... الى قول الى الكلال عنه كالا مبر: ۲

ترجمه: امام شافعی در مورد هر دو قسم می گویند نهی بخلاف قسم اول منصرف و راجع می خورد مگر اینکه دلیل موجود باشد؛ چونکه نهی در تقاضای قبیح همانطور حقیقت است که امر در تقاضای حسن حقیقت است پس صطلق نهی به طرف نهی کاعل منصرف و راجع می گردد مانند امر. توضیح: قبلاً گفتیم که وارد شدن نهی بر افعال حسیه دال بر قبیح لعینه بودن فعل منفی عنه است و وارد شدن نهی بر افعال شرعییه دال بر قبیح لغیره و صلاً بودن فعل منفی عنه است و همین است منتهی احوال اما امام شافعی می گویند نهی در هر دو صورت دال بر قبیح لعینه بودن فعل منفی عنه می باشد برابر است که نهی بر افعال حسیه وارد شود یا بر افعال شرعی. پس نزد امام شافعی حرمت زنا و شرب خمر با حرمت صوم یوم النحر برابر است یعنی نزد ایشان همانطور که زنا و شرب خمر بخاطر نهی قبیح لعینه هستند، صوم یوم النحر بخاطر نهی با وجود فعل شرعی بودن، قبیح لعینه است پس تمام این افعال بخاطر نهی قبیح لعینه هستند و باطل

سینند. البته اگر خلاف قبیح لعینه دلیل باشد در این صورت نه بجای قبیح لعینه بر قبیح لغیره محمول کرده می شود
مثلاً جمع بعد از اذان جمع بخاطر «فاسمعوا لی ذکر الله» قبیح لغیره خواهد بود. مصنف دلیل امام شافعی را در
این ذکر نمی کند. حقیقت لغوی نهی اگر چه «طلب کف عن الفعل» است لیکن حقیقت شرعی نهی این است که نهی را
فعل منعی عنه تقاضای قبیح بکند یعنی در اصطلاح شرع نهی برای قبیح موضوعی است، همانطور که حقیقت لغوی را
امر اگر چه طلب فعل است اما حقیقت شرعی امر این است که امر متقاضی حسن فعل مأمور به است یعنی
در شریعت اسلام وضع امر برای حسن است. خلاصه اینکه نهی به اعتبار حقیقت شرعی متقاضی قبیح در فعل است
منعی عنه است. همانطور که امر متقاضی حسن است و در بحث امر بیان شد که امر مطلق یعنی خالی از قرائن بر کمال
نزد شما احناف بر فرد کمال حسن یعنی حسن است لذا اصطلاح نهی یعنی خالی از قرائن بر فرد کمال
کامل قبیح یعنی قبیح لعینه محمول خواهد بود یعنی نهی بر افعال حسن وارد نشود یا بر افعال شرعی در هر دو صورت
صورت در فعل منعی عنه فرد کمال قبیح ثابت می شود یعنی فعل منعی عنه در هر دو صورت قبیح لعینه خواهد بود.
(۵۴) ولا یلزم الظهار لان کلامنا الی قوله حرمة سبب کالعصا من

ترجمه ۱. و از ظهار اعتراض لازم نهی آن است چونکه کلام ما در چنان حکم مطلوبی است که حکم با چنان سببی
تعلق دارد که آن سبب برای آن حکم مشروع است. آیا با وجود وارد شدن نهی بر سبب، آن سبب برای آن حکم
حکم سبب باقی می ماند و حکم بخاطر این سبب مشروع خواهد بود. اما حکمی که چنان جزائی باشد که بعنوان
مانع و بازدارنده مشروع قرار داده شده است. در این صورت آن حکم بر حرمت سببش اعدام می کند و مانند کلام
قصاص.

توضیح: در این عبارت مصنف به یک اعتراض وارد شده بر امام شافعی جواب داده است. اعتراض این است که
که امام شافعی فرموده است نهی که بر فعل شرعی وارد می شود در منعی عنه قبیح لعینه ثابت می کند چیزی که در
ذاتش قبیح است باطل است و مشروعی است آن معدوم خواهد بود و حکمی از احکام شرع به آن متعلق و
وابسته نهی گردد ولی فی بنیم که ظهار (تشبیه زن منکوحه به عضوی از اعضا منعی عنه) در آن عینه

منفی
 ممنوع است) فعل شرعی است بر آن کفار و شرک که از قول خداوند در حکم اخص القول و زورا « این فعل فعهیده
 می شود. ظاهر که یک فعل شرعی است با وجود منفی عنه بودن نزد شافعی سبب کفاره است و کفاره عبارت شرعی
 است و سبب عبادت شرعی و حکم مشروع هم مشروع خواهد بود. لذا ظاهر با وجود منفی عنه بودن مشروع
 است بخاطر منفی مشروعیت آن معدوم نشده است در صورتیکه مطابق حدیث شافعی مشروعیت فعل منفی عنه
 باطل و معدوم است. در اینجا هم باید نزد شافعی مشروعیت ظاهر باطل باشد و سبب کفاره قرار نگیرد. در صورتی
 که امام شافعی ظاهر را سبب کفاره قرار می دهد! **جواب:** مصنف از طرف امام شافعی در جواب داده است که
 کلام ما در مورد آن منفی است که بر چنان فعل شرعی سبب دارد می شود که آن سبب برای چنان حکمی مشروع باشد
 که آن حکم مشروعاً مطلوب است یعنی کلام در این مورد است که اگر حکم هم شرعاً مطلوب باشد و سبب آن هم
 مشروع باشد بر سبب یعنی فعل شرعی منفی وارد شود آیا بعد از ورود منفی سبب مذکور فعل شرعی سبب برای
 آن حکم باقی می ماند و حکم بخاطر آن سبب مشروع خواهد بود یا نه؟ یعنی نزد شافعی بعد از ورود منفی سبب
 مذکور یعنی فعل شرعی سبب برای آن حکم باقی نمی ماند بلکه مشروعیت آن معدوم و باطل می شود لذا حکم هم مشروع
 باقی نمی ماند. نزد احناف بعد از ورود منفی سبب مذکور یعنی فعل شرعی که آن سبب باقی می ماند مشروعیت
 آن معدوم نمی شود. لذا حکم هم مشروع باقی می ماند. مثلاً بیع سبب است و ملک حکم آن است اگر بخاطر شرط
 فسخ بیع بیع نه وارد شود نزد شافعی این بیع سبب باقی نمی ماند بلکه مشروعیت بیع معدوم و باطل می شود
 و ملک آن یعنی ملک هم مشروع باقی نمی ماند. لذا بیع فاسد اگر مشروع بیع را قبض نکرد باز هم ملک ثابت
 نمی شود. نزد احناف چونکه بعد از ورود منفی باز هم سببیت بیع باقی می ماند لذا نزد احناف بخاطر سبب حکم
 مشروع باقی می ماند به همین خاطر بعد از قبض مشروع ملک در بیع ثابت می شود. اما ظاهر یک سبب مشروع
 نیست بلکه بنا بر قول خداوند که فرموده: «و فکرا من القول و زورا» ظاهر حرام است اما با وجود حرام و غیر مشروع بودن
 و البته بودن حکم کفاره بر ظاهر این خاطر است که کفاره بعنوان سزا و جریمه برای بازداشتن از فعل حرام یعنی
 و ظاهر مشروع حد قرار داده شده و هر حکم که برای بازداشتن از ارتکاب حرام بعنوان جزای مشروع شده تقاضای کند که

بیشتر حرام باشد مانند قصاص که برای بازداشتن از ارتکاب حرام یعنی قتل ناحق (عمد) مشروع شده لذا انقضای
تقاضی حرام بودن قتل عمد ناحق است پس حرام بودن قتل و ظواهر صناعی با این نیست که این هر دو (قتل و
ظواهر) باعث وجوب جزا بشوند بلکه حرام بودن اینها باعث ایجاب جزا بودن اینها را مستحق می گرداند یعنی قتل
الحق و ظواهر چونکه حرام هستند سبب جزا (کفاره و قصاص) هستند خلاصه کلام امام شافعی در مورد حکمی
است که شرعاً مطلوب باشد و در مورد سببی است که مشروع باشد ظهور نه سبب مشروع است و نه کفاره چنان
حکم است که شرعاً مطلوب باشد بلکه کفاره برای بازداشتن از ارتکاب حرام بعنوان جریه مشروع شده است
لذا بخاطر ظاهر بر امام شافعی اعتراض ~~درست~~ درست نیست

(۴۵) ولما أن النبی یُراد به عدم الفعل إلى قوله محافظة لحدودها:

ترجمه: دلیل ما این است به تحقیق اراده کرده می شود از فعل عدم فعلی که منسوب به اختیار بینگان و کسب
آنها باشد پس نه تقاضای کند (فعل منعی عنه از طرف حکم) متصور الوجود باشد تا بنده آزمایش کرده
شود (مصطلحی کرده شود) پس این دو امر که یا به اختیار خود ~~می کند~~ (از فعل منعی عنه باز نیاید و مستحق ثواب
شود (ثواب حاصل کند) یا آن کار را به اختیار خود انجام داده مورد مؤاخذه قرار بگیرد در مورد نهی همین
است حکم اصلی (ما قبح و منعی است قائم و پیوسته نهی که بخاطر تقاضای نهی برای متحقق کردن حکم نهی
ضروری ثابت است پس اگر قبح بطریق ثابت کرده بشود که از آن همان چیز باطل بشود که قبح را ثابت کرده
است و آخر تقاضا کرده است جائز نخواهد بود بلکه در اینجا بر اصل (نهی) عمل واجب خواهد بود و بر
حق نهی (اسم مفعول) عمل بقدر امکان واجب خواهد بود و آن این است که قبح صفت (وصف) برای مشروع
قرار داده بشود پس منعی عنه به اعتبار اصلش مشروع و به اعتبار وصفش غیر مشروع می گردد و مانند صورتی که
فاسد شده فاسد می گردد در میان این دو منافاتی وجود ندارد پس مشروع بخاطر نهی احتمال فساد ندارد
مانند اقسام فاسد لذا واجب است اثبات مشرعیته منعی عنه به این روش (یعنی منعی عنه به اعتبار اصل نهی
مشروع و به اعتبار وصف غیر مشروع و قبح باشد) تا اصل قبح مشرعیته و غایت رعایت کرده شوند و حدود آن

توضیح: قبلاً گفتیم نزد اخلاف وقتی که نفی بر افعال شرعی وارد شود بر قبیح لغیر و صفای محمول است لذا مشروعیت آن باقی می ماند معدوم نمی شود. مصطلح اول با «ان النہی یزاد بہ» بیان شده است یعنی نفی آن است که بر سلب آن انجام ندادن فعل طلب کرده می شود البته این انجام ندادن فعل بنابر کسب و اختیار باشد لکن است وقتی که انجام ندادن فعل عمل اختیار بنده است در این صورت نفی محتاجی این است که فعل منفی عنه باید از طرف بنده متصور الوجود باشد چنانکه اگر فعل منفی عنه از طرف بنده متصور الوجود نباشد (یعنی بنده نتواند آنرا انجام دهد) در این صورت اختیار بنده سلب می شود و بنده به انجام ندادن آن مجبور خواهد بود. در اینجا منظور از اختیار اختیار شرعی است. اختیار شرعی آن است که برای مکلف از جانب شارع حاصل شده است مثلاً اگر نزد مخاطب آب نباشد فعل منفی عنه یعنی لاشرب در اختیار او نخواهد بود بلکه غیر اختیاری خواهد بود در این صورت لاشرب بطوری نفی خواهد بود غرض نفی و نفی این است که در صورت نفی فعل منفی عنه متصور الوجود است و انجام ندادن آن در اختیار بنده است اما در نفی فعل منفی عنه متصور الوجود نیست و انجام ندادن آن در اختیار بنده نیست خلاصه در صورت نفی فعل منفی عنه بخاطر متصور الوجود بودن در اختیار بنده است لذا در انجام دادن و انجام ندادن مبتلی خواهد بود اگر آنرا انجام ندهد مستحق ثواب نخواهد بود اگر آنرا انجام بدهد مستحق عذاب می گردد. مصنف می گوید در مورد نفی حکم (اصلی این است که فعل منفی عنه از جانب مکلف متصور الوجود و ممکن باشد تا که با اختیار خود آنرا ترک کرده ثواب حاصل کند یا با اختیار خود آنرا انجام داند مستحق عذاب بشود) اگر فعل منفی عنه متصور الوجود نباشد و انجام دادن آن در اختیار بنده نباشد در این صورت منع و بازداشتن از فعل منفی عنه نفی نیست بلکه نفی و نسخ خواهد بود. مصطلح دوم با جمله «خلط القبح فوضف» بیان شده است که تبع حقیقت شرعی نفی نیست آنطور که اعلم شافعی گفته بلکه قبیح وصفی است که بخاطر نفی با فعل منفی عنه همراه است و بخاطر تقاضای نفی برای متحقق کردن حکم نفی ضرورتاً تلایب می شود یعنی قبیح در فعل منفی عنه بخاطر حکم نفی کننده اقتضای تلایب می شود چنانکه نفی کننده حکیم است حکیم از کارهای خوب منع نمی کند بلکه از کارهای بد منع می کند پس نفی مقتضی

صفت اسم فاعل) و قبح حقیقی (صفت اسم مفعول) است. مطلب سوم با جمله «فلا يجوز تحقیق»
بیان شده است، و آنکه مطلب این است که حقیقی را با چنان روشن و طریقه متحقق و اثبات کرد که از آن مقتضی
باطل بشود درست نیست یعنی مقتضی برای تصحیح حقیقی است نه اینکه آنرا باطل بکند خلاصه هر سه مطلب
چنین است: ۱- در صورتی که در فعل منفی عنه از جانب شایع برای بنده اختیار حاصل است مگر با وجود این شارع
بظاهر وجود قبح در منفی عنه از آن صیغی کند که قبح حقیقت نفس نیست بلکه وصف فعل منفی عنه است که
بنابر حکم ناظم با منفی عنه همراه است. ۲- برای ثابت کردن مقتضی باطل کردن مقتضی درست نیست
بعد از دفع تساوی این مطلب دلیل ملاحظه شود. دلیل این است که اگر طبق مسلک امام شافعی تسلیم
کرده شود که نفس بر افعال شرعی در فعل منفی عنه قبح لعین ثابت می کند در این صورت برای ثابت کردن مقتضی
(قبح) باطل کردن مقتضی (نفس) لازم می آید چونکه مطلب قبح لعین این است که در ذات منفی عنه قبح وجود
دارد و چیزی که در ذاتش قبح باشد بنده شرعاً اختیار انجام آنرا ندارد و چیزی که شرعاً اختیار انجام آن نباشد
و آن چیز شرعاً تصور الوجود نخواهد بود قبلاً گذشت که در چنین صورت برای بنده اختیار باقی نمی ماند پس وقتی
که طبق مذهب شافعی بر اکثر بظاهر و بر نفس بر افعال شرعی، فعل منفی عنه قبح لعین قرار داده شود، در این
صورت نفس باقی نمی ماند بلکه تبدیل به نفس می شود. در نتیجه برای اثبات مقتضی باطل کردن مقتضی لازم می آید که
درست نیست همانطور که قبلاً گذشت. خلاصه طبق مذهب شافعی این مشکل و قراین لازم می آید تا اگر می توانست
و قبح که نفس بر افعال شرعی وارد می شود فعل منفی عنه قبح لعین می شود همانطور که مذهب احناف است
یعنی در محل ورود نفس (فعل منفی عنه) بر اصل (نفس) فعل واجب است و بقدر امکان بر مقتضی (قبح) حجت
عمل لازم است. و مطلب از عمل بر نفس در فعل منفی عنه این است که نفس بر حقیقت خود باقی نداشته شود بلکه
و مشروعیت فعل منفی عنه باقی بماند و مطلب عمل بر حقیقت این است که مقتضی (قبح) وصف برای فعل
مشروع قرار داده شود و به خاطر قبح حکم از آن باز داشته شود لذا فعل منفی عنه به اعتبار ذاتش مشروع
قرار داده شود و به اعتبار وصف (بظاهر قبح) غیر مشروع و ضعیف باشد بخاطر قوت شدن وصف ناسد

ترجمه: طبق این اصل جاری کنیم: بیع در عوض خمر به اعتبار اصلش مشروع است و اصل در بیع موجود بودن
 کشف در محلتش است و غیر مشروع است به اعتبار وصفش و وصف همان ثقی است، چونکه خمر مال غیر متقوم
 است پس من وجه صلاحیت ثقی بودن را دارد و من وجه صلاحیت ثقی بودن را ندارد لذا این بیع نامرست باطل نیست
 توضیح: مصنف بر این اصل احناف که اگر بیع بر افعال شرعی وارد شود در ضمن غنای قبیح لغیر ثابت کند یعنی
 بفعل ضمنی غنای به اعتبار اصلش مشروع است و به اعتبار وصفش غیر مشروع قرار میگیرد، چند مسئله تفریع بیان می کند:
 مسئله اول این است که بیع در عوض خمر مثلاً فروختن غلام در عوض خمر قبیح لغیره است یعنی به اعتبار اصلش
 مشروع است به اعتبار وصفش غیر مشروع چونکه اصل و ذات بیع این است که برکن آن در محلتش دیده
 شود برکن بیع مبادله مال با افعال یا الاتراض (به همراه ایجاب و قبول) است که این موجود است چونکه غلام هم
 مال است و خمر هم مال است و دلیل حال بودن خمر این است که طبیعت انسان بطرف آن جایل است و در بالا
 وقت ضرورت قابل ذخیره کردن است چونکه برکن بیع دیده شده لذا این بیع به اعتبار اصلش مشروع است البتة خمر غنای
 مال غیر متقوم است چونکه متقوم آن است که از عین آن یا قیعتش فایده گرفتن درست باشد در صورتیکه
 اجتناب از خمر بر مسلمان لازم است پس خمر از یک طرف چونکه مال است (همانطور که در بالا گذشت) من وجه
 می تواند ثقی باشد و از طرفی چونکه مال غیر متقوم است من وجه نمی تواند ثقی باشد چونکه بخاطر غیر متقوم خمر در هر
 ثقی که همان خمر است و در اینجا ثقی بهتر از وصف است قبیح پیدا شده پس این بیع به اعتبار وصفش
 غیر مشروع خواهد بود پس وقتی که بیع غلام در عوض خمر به اعتبار اصل مشروع و به اعتبار وصف غیر مشروع است که
 لذا باطل نخواهد بود بلکه قبیح لغیره و فایده خواهد بود که بعد از قبض مفید ملک خواهد بود
 تذکر: در اینجا مصنف ثقی را وصف بیع قرار داده بود به این خاطر که در بیع صبیح اصل است و ثقی تابع است به غیر
 خاطر عقد بیع بخاطر صبیح مشروب است به طرف ثقی مشروب نیست و برای صحت عقد بیع صبیح باید معلوک و به
 مقدور التسلیم باشد اطار ثقی معلوک بودن و مقدور التسلیم بودن ضروری نیست لذا ثقی بر اصل یعنی صبیح
 چنان موقوف است که وصف بر موقوف موقوف است لذا ثقی بهتر از وصف خواهد بود

۵۵) وكذلك بيع الربوا غير مشروع ... الى قوله في معنى الربوا:

ترجمه: همین طور بیع الربا به اعتبار وصفش غیر مشروع است و آن وصف زیادتی در عوض است و همین طور بشرط فاسد در معنای ربا است.

توضیح: مصنف مسئله تفریع دوم را ذکر کرده و گوید مانند بیع بالخمر، بیع الربا هم به اعتبار اصلش مشروع و به اعتبار وصفش غیر مشروع است. ربا، یعنی معاوضه مال با مال کم تر آن برای یک از عاقدین، فضل و زیادتی باشد و او این زیادتی را بخاطر عقد معاوضه مستحق نشود یعنی در هر دو جانب مال باشد و هر دو مال در جنس و قید (یعنی مکملی یا موزونی نگردد) محصبا شده باشند. شخصی ۱۰ درهم باند عوض ۱۱ درهم ببرد و در هر دو طرف دوم قبول کند که این بیع الربا است که بیع ربا به اعتبار اصلش مشروع است چه که رکن بیع یعنی مبادله مال با مال بالتراض (تجهیزه ایجاب و قبول) دیده شده اما بخاطر اینکه مساوات و وجود در مبادله تأمل نیست بلکه در بیع فضل و وجود در دو این فضل بیشتر و وصف است لذا بخاطر عدم مساوات و وجود فضل بیع به اعتبار وصفش غیر مشروع و قبیح لغیره قرار می گیرد پس بیع مذکور فاسد است باطل نیست. عین مصنف می گوید بشرط فاسد هم به معنی ربا است یعنی بخاطر شرط فاسد بیع قبیح لغیره قرار می گیرد. شرط فاسد آن است که عقد آخری نقض کننده در آن برای یکی از عاقدین یا معتد علیه نفع باشد بشرطیکه معتد علیه اهل استحقاق باشد مثلاً شخصی غلامش را با این شرط بفروشد که غلام یک ماه برای بایع خدمت کند که این بیع فاسد است یا کسی پارچه را به این شرط بفروشد که بایع آنرا بصورت قبا بدوزد که این شرط بیفیع مشتری است یا کسی غلامش را به این شرط بفروشد که بایع آنرا بصورت قبا بدوزد که این بیع فاسد است چونکه غلام فروخته شدن متوالی را پسند نمی کند پس با وجود شرط فاسد چونکه رکن بیع دیده شد بیع به اعتبار اصلش مشروع است اما بخاطر شرط فاسد اگر این بیع بیشتر و وصف است) به اعتبار وصفش غیر مشروع و قبیح لغیره و فاسد قرار می گیرد اما باطل نخواهد شد.

۵۶) وكذلك صدم يوم النحر مشروع باصله ... الى قوله لما باعه ذكراً

ترجمه: همین طور، روزه يوم النحر به اعتبار اصلش مشروع است صدم عبارت است از هکلا امساک در وقتش

روزه یوم النحر را نیز در بلکه بعد از آنرا قضا کند. البتة اگر آنرا روزه گرفت با لئانه نذرش ادا می شود و قضا لازم نمی گردد. نزد ما اختلاف نذر روزه یوم النحر به این خاطر صحیح است که این نذر به اعتبار روزه اطاعت است یعنی محض ذکر روزه و اینکه بگوید روزه یوم النحر را نذر کردم قیامت و ضاعی ندارد. اما وصف معصیت یعنی اغراض از ضایعات که در اینجا وجود ندارد با فعل صوم یعنی روزه گرفتن متحقق می شود حتی اگر نذر کننده روزه یوم النحر را شروع نکرد گفته نگار می گردد.

۵۶ و وقت طلوع الشمس و دلو کها... الحی قوله فلم یضی بالمشروع.

درجه اول وقت طلوع یا غروب (یا زوال) آفتاب به اعتبار اصلش صحیح است و به اعتبار وصفش فاسد است و فسادش من حیث الوصف این است که بطرف شیطان مشبوب است همانطور که در حدیث آمده است. مگر اینکه اصل نماز به معنی وقت موجود باشد یعنی بشود چونکه وقت برای نماز ظرف است معیار نیست و وقت الصلاة بسبب نماز است پس نماز برای وقت ناقص می شود نه فاسد. لذا گفته شده است که در این اوقات هر کس که نماز کامل (دادنش) بشود و با شروع کردن ضامن می شود و روزه به همراه وقت قائم است و بواسطه وقت تقریبی کرده می شود لذا اگر نماز وقت در آن بیشتر خواهد بود و روزه یوم النحر فاسد خواهد بود و با شروع کردن ضامن نمی شود.

توضیح: در اینجا صنف دو واقع به یک سوال جواب می دهد چنانچه می فرماید همانطور که صوم یوم النحر به اعتبار اصلش مشروع و به اعتبار وصفش غیر مشروع و فاسد است. اوقات ثلاثه طلوع و زوال و غروب آفتاب هم به اعتبار اصلشان صحیح و به اعتبار وصف فاسد هستند. به اصل به این خاطر صحیح هستند که بخاطر ظرفی بودن مانند سایر اوقات صلاحیت عبادت را دارند اما فاسد به این خاطر هستند که بطرف شیطان مشبوب هستند. در حدیث عبد الله بن عباس آمده است که پیامبر فرمود آفتاب به همراه شیطان طلوع می کند و وقتی که بلند می شود از شاخ جدا می شود و وقتی که به وسط آسمان می رسد با شاخ شیطان همراه می شود و وقتی که از وسط آسمان زایل می شود از شاخ جدا می شوند و پیامبر در این اوقات از نماز منع کرده است. (رواه عاصم و ابی و احمد و النسائی)

پس این اوقات بذات خود صحیح هستند اما بخاطر مشبوب بودن بجان شیطان فاسد هستند.

اکنون سوال این است که اگر این اوقات در حق نماز چنان هستند که یوم النحر در حق روزی است باید در
 این اوقات نماز ناسد باشد همانطور که در یوم النحر روزی ناسد است یعنی وقتی که بعد از شروع نفل کرده
 شد قضائی ندارد باید نمازی که در اوقات مکروه و شروع کرده شد پیش نفل گرفته شد قضائی نداشته باشد
 و صورتیکه شما احناف می گوئید نماز در اوقات مکروه ثلاثه ناسد نیست بنا بر این است چنانچه گفته در این
 اوقات نفل شروع کرد پس آنرا شکست بر او قضا واجب است
 مصنف با عبارت «الا الصلوة» جواب داده است که در میان یوم النحر و نماز و اوقات
 ثلاثه مکروه و فرق وجود دارد و قیاس نماز در اوقات مکروه بر یوم النحر درست نیست چونکه در حق
 در حقیقت در ظرفی نماز داخل نیست به خاطر وقت نماز بوجود نمی آید چونکه وقت برای نماز ظرف است
 و غیر نیست و ظرف در ایجاد ظرفی صورت نیست و نماز بوسیله افعال معلوم بوجود می آید البته وقت در
 بخاطر ظرف بودن و جایز نماز است پس وقتی که وقت در حقیقت نماز داخل نیست بلکه ظرف است و
 ظرف در ایجاد ظرفی صورت نیست لذا فساد اوقات مکروه در فساد نماز تأثیرش نخواهد داشت
 لذا بخاطر فساد این اوقات هم نماز در این اوقات فاسد نخواهد بود البته بخاطر صحت وقت و تأثیر آن
 در نماز گراحت و توفیق ای نقصان صحت پیدا می شود چنانچه نماز بر زمین مخصوص بخاطر مجاورت بلدین
 مخصوص مکروه است اما روزی و یوم النحر برخلاف این است چونکه وقت برای روز و غیر است و در حقیقت
 آن داخل است لذا وقت با روز متصل بوده در فساد روزی صورت خواهد بود لذا بخاطر فساد بودن آن
 وقت یوم النحر روزی هم فاسد خواهد بود اگر آنرا شروع کرده شکست قضائی نخواهد داشت
 و هر دو سیبها بعد از این عبارت جواب یک سوال مقدر است سوال این است شما گفتید که وقت برای یوم
 نماز ظرف است و فساد ظرف در فساد ظرف تأثیر ندارد لذا باید فساد ^{ظرف} ظرف (در نماز) در
 نقصان ایجاد نکند بلکه نماز در اوقات مکروه ثلاثه که فاسد هستند بصورت کامل ادا شود و ضرر آن که
 شما می گوئید نماز در این اوقات بصورت ناقص ادا می شود به جواب فساد سبب بر فساد سبب که

موتّر خواهد بود اما چونکه وقت معابر و نماز است ~~موتّر~~ و مانند وقت صوم و احرام لازم نیست پس نماز با وقت به اندازه تعلق روز و با وقت، قوی نیست لذا تاثیر فساد وقت در نماز کمتر از روزه است، پس فساد وقت در نماز فقط نقصان و کراهت می آورد اما چونکه تعلق وقت با روزه قوی است فساد وقت کاطلاً روزه را فاسد می کند پس بخاطر وقت فاسد یعنی يوم النحر روزه هم فاسد خواهد بود مصنف می تواند وقتی که ثابث شد وقت شب نماز است و فساد سبب در سبب موتّر است فقها گفته اند که در اوقات ثلاثه حکم روزه نماز کامل ادا نمی شود با شروع کردن نماز، شروع گفته ضامن می گردد یعنی اگر آنرا شکست فضا لازم است که در اوقات تکمیل قضای بجا آورد البته اگر در اوقات حکم روزه هم قضای کراهتگاه با نگاه ادا می شود، البته روزه بهر حال وقت قائم است و وقت در حقیقت تعریفی روزه داخل است، لذا تاثیر وقت در روز نهم يوم النحر زیاد خواهد بود در نتیجه روزه يوم النحر فاسد خواهد بود چنانچه کمی آنرا شروع کرد، نقص کرد ضامن نخواهد بود برای قضای لازم نیست.

۱۵) ولا يلزم المکال بغير شهود لانه من الى قوله والعبد والجهانم : ترجمه: بخاطر مکال بدون آنکه اعتبار لازم نمی آید چونکه مکال بدون آنکه ضامن (نهی) است به قول پیامبر ص: لا مکال الا بشهود لذا نسخ است و چونکه مکال برای چنان ملک ضروری و مشروع شده است که از حالت جدائی شود و تحریم ضد آن است برخلاف بیع، چونکه بیع برای ملکیت غیر مشروع گردیده است و حالت جدائی تابع است آنانی بیعی که بیع در موضع حرمت و در جایی که احتمال حالت اضلاع وجود ندارد و مشروع شده مانند کثیر مجوس و نل و جبار و ... توضیح: در اینجا مصنف بیک اعتراض وارد شده و بر اصل احناف جواب می دهد احناف گفته اند که اگر نفس بر افعال شرعی وارد شود قتل ضعیف عنده به اعتبار اصلش مشروع و به اعتبار وجهش غیر مشروع باشد در موردی که بیع مکال یک فعل شرعی است و بر مکال بدون شهود نهی وارد شده پیامبر ص فرموده: لا مکال الا بشهود، پس باید طبق اصل احناف این مکال مشروع باشد ولی احناف قطعاً به مشروعیت آن قائل نیستند نه ذاتاً و نه مضافاً که خلاف اصل احناف است برای این اعتراض دو جواب ذکر شده است: ۱) لا مکال الا بشهود ضعیف عنده

نیست بلکه صنفی است یعنی در حدیث نکاح بدون شهود کلامی شده است بر آن نفی وارد نشده است.

رسول الله صلی الله علیه و آله در این حدیث به عدم نکاح بلا شهود خبری دهد یعنی می گوید که این نکاح معدوم و غیر مشروع است

مثلاً کسی بگوید لا رجل فی الدار در اینجا از عدم وجود شخص در خانه خبر داده شده، نفی وارد نشده است.

بهر حال این کلام صغیم نفی و نسخ است لذا بر اصل مال شکالی ایجاد نمی کند.

جواب دوم با عبارت در لان المنکاح شرع ... داده شده که ^{قبل از} جواب بصورت تمهید داریم که نکاح

ضرورتاً مشروع شده و الا نکاح باید غیر مشروع باشد چونکه بر زن آزاد که دارای کرامت و شرافت است غلبه

مرد تأجبت می شود و مرد مالک ملک متعم و بیضعی می گردد ولی بخاطر بقای نسل انسانی و جلوگیری از زنا و

فساد و اختلاط نسب انسانها نکاح مشروع شده لذا با نکاح برای مرد فقط حق استمتاع از زن ثابت

می شود و مرد مالک اجزاء و منافع دیگر زن قرار می گیرد مثلاً اگر کسی نسبت زن را قطع کرده اهل ارش

زن قرار می گیرد نه مرد با فهمیدن این تمهید حاصل دلیل این است قبول داریم که قول پیامبر: لا

نکاح الا بشهود نفی است ولی در اینجا عمل به حقیقت نفی (حرمت همراه با بقاء مشروعیت) ممکن نیست

صغیم نفی بر نفی محمول گرفته می شود و نفی چونکه بر بطلان و معدوم بودن فعل صنفی دلالت می کند لذا نکاح

بدون شهود معدوم و باطل خواهد بود اما چرا در اینجا عمل به حقیقت نفی ممکن نیست به مصنف جواب

داده است نکاح ضرورتاً برای چنان ملک متعم و مشروع شده است که هیچ وقت از حلال بودن استمتاع از تو

زن جدا نمی شود لذا نکاح برای حلت استمتاع مشروع شده است بخیر می که در نکاح بدون شهود از نفی

حاصل می شود ضد این حلت است لذا مشروعیت این نکاح یعنی حلت باقی می ماند و از طرفی بخاطر وراثت و اطلاق

نکاح الا بشهود حرمت ثابت نشود اجتماع همین لازم می آید که اجتماع همین محال است لذا نفی (لا نکاح

الا بشهود) بر نفی محمول است پس مصنف می گوید که بیع برخلاف نکاح است یعنی وقتی که بر نکاح نفی وارد

می شود مشروعیت آن باقی می ماند بلکه نکاح باطل و معدوم می گردد ولی اگر بیع نفی وارد شود در این صورت بقاء

بقاء مشروعیت صنفی غنی یعنی بیع، عمل به حقیقت نفی ممکن است چونکه بیع برای ملکیت عین است یعنی

بوسیله بیع عین، بیع از ملک تابع خارج شده در ملک مشتری داخل می شود اما حلال بودن استمتاع
مقصود بیع نیست بلکه تابع بیع است از متبوع جدا هم می شود دلیلش این است که بیع برای ملک عین مشتری
است برای حالت استمتاع مشتری نشده چونکه بیع در جاهل مشروع است که وطن حرام است مثلاً خرید کنند
مجبوری برای مسلمان مشروع است ملک تابع می شود اما وطن با او حرام است و همچنین بیع در جاهل مشتری
است که در آنجا اصلاً احتمال حلت استمتاع وجود ندارد مانند غلام و جانور که بیع آنها مشروع است ملک
تابع می شود اما احتمال حلت استمتاع اصلاً وجود ندارد خلاصه بیع برای ملک عین مشتری شده برای
حلت استمتاع مشروع نشده، حلت استمتاع تابع بیع است و تحریمی که بخاطر نفی در بیع حاصل می شود
منه ملک نیست بلکه ضد حلت استمتاع است و قبلاً گذشت که حلت استمتاع از بیع جدا هم می شود در
اینجا با نفوت شدن حلت استمتاع بخاطر ورود نفی، باز هم ملک عین باقی می ماند بین با وجود نفی مشتری
صفتی عنه یعنی بیع باقی می ماند بین وقتی که مشروعیت فعل صفتی عنه باقی می ماند بین بر حقیقت نفی (حرمت مع
بقاء مشروعیت) عمل شده است بهر حال با ورود نفی بر بیع صفتی عنه یعنی مشروعیت بیع باقی می ماند باطل و
معدوم نفی شود.

لا یرایع فی الغصب و الی قوله فصار حسناً بحسنه :

ترجمه : و در باره غصب اعتراض نشود که غصب ملک را ثابت می کند طوری که آن ملک از غصب مقصود است بلکه
غصب ملک را ثابت می کند به حیثی که شرط برای حکم شرعی یعنی ضمان است چونکه ضمان برای حیران و تلافی مال
غصب شده مشروع شده است بین ضمان متقاضی غوات ملک است و شرط حکم تابع حکم است لذا اثبات ملک
بخاطر حسن حکم حسن خواهد بود.

توضیح : این عبارت جواب یک اعتراض است بر احناف اعتراض می شود که شما می گوئید اگر بر فعل حسن نفی وارد شود
فعل صفتی عنه قبیح لعینم شده قطعاً غیر مشروع می شود و مشروعیت آن کاملاً معدوم و باطل می گردد و مسلم
است چیزی که قبیح لعینم و کاملاً غیر مشروع است حکم شرعی قبول نمی کند ولی می بینیم که غصب یک فعل حسن

بر آن نفس وارد شده ... لا ینالکوا اموالکم بینکم بالباطل ... لذا باید غضب غیر مشروع باشد و هیچ حکم شرعی بر
 آن متعلق نشود ولی سنا احناف حکم شرعی بر آن واجب کرده اند یعنی در وقت ادای ضمان غضب را سبب
 ملک قرار می دهند و هر گاه وقت که غاصب ضمان ادا کرد چیزی منسوب در ملک غاصب داخل می شود
 جواب: مصنف از طرف احناف جواب می دهد که غضب اگر چه سبب اثبات ملک برای غاصب است ولی نه
 (از این حیث که ملک از غضب مقصود باشد بلکه از این حیث که ملک را ثابت می کند که ملک غاصب برای حکم شرعی
 یعنی ضمان شرط است چونکه بر غاصب ضمان به این خاطر واجب قرار داده اند تا اگر حق فوت شده مالک (مغضوب من)
 تلفی و جبران نشود یعنی وجوب ضمان بر غاصب تفاوتی کند که ملک مالک از شیء مغضوب فوت نشود و چیزی مغضوب
 در ملک غاصب داخل شود تا که هر دو بدل یعنی چیزی غضب شده و ضمان در ملک یک شخص (یعنی مالک) جمع
 نشوند چونکه این ناجائز است وقتی که چنین است در وقت ادای ضمان چیزی منسوب از ملک خارج
 شده در ملک غاصب داخل می شود خلاصه مالک بشدن غاصب شرط برای وجوب ضمان است و شرط که
 حکم تابع حکم است لذا در اینجا ملک غاصب تابع ضمان است و ضمان یک حکم شرعی حسن است لذا ملک غاصب
 چونکه شرط برای یک حکم حسن است خودش هم حسن خواهد بود اگر چه به اعتبار سببش که غضب است
 قبیح است خلاصه ملک غاصب بخاطر مشروعیت غضب نیست غضب قبیح لعینه و غیر مشروع است بلکه
 چونکه بخاطر تلفی حق مغضوب منه ضمان واجب می شود و برای وجوب ضمان مالک بشدن غاصب شرط
 است تا اجتماع چیزی مغضوب و ضمان در ملک یک شخص لازم نیاید مالک غاصب ثابت می شود لذا بر
 احناف اعتراض نمی شود.

۵۸ [و كذلك الزنا لا یوجب حرمة المصاهرة اصلاً بنفسه ... الى قوله حرمة المصاهرة:]
 ترجمه: همین طوری زنا خودش (بنفسه) اصلاً حرمت مصاهرت را ثابت نمی کند بلکه زنا سبب نطفه است و زنا
 نطفه سبب فرزند است و در اثبات حرمت اصل همان فرزند است و در فرزند گناه و معصیتی هم وجود می
 ندارد پس حرمت از فرزند به اطراف متعی می شود و ایجاب حرمت به طرف اسباب فرزند متعی می شود و سبب

چیزی که قائم مقام غیر است با علت اصل عمل می کنند آیا بی بینی وقتی که خاک تا نام مقام آب ~~مستحق~~ واقع بشود
یا ک کننده بودن آب نظر کرده می شود و از خاک و صفت خاک بودن ساقط می شود پس همین طور در اینجا و در
حرمت زنا در حق ایجاب حرمت مصاهره ساقط و باطل کرده می شود چون که زنا قائم مقام چیزی است که به
وصف حرمت موصوف کرده نمی شود.

توضیح: این عبارت هم جواب اعتراض است با اعتراض این است که مثلاً احناف گفته بودند وقتی که نفی بر
افعال حس وارد می شود فعل ضمنی یعنی قبیح لغتیه قرار می گیرد و سبب حکم شرعی قرار نمی گیرد ولی بی بینی
که زنا یک فعل حس است و رسیدن آن به ولایت بر بوالا الزنا ضمنی عنه قرار گرفته است ولی با وجود این زنا سبب
حرمت مصاهره است حال آنکه حرمت مصاهره تطبیق آن به هر الذی خلق من الله بشرافه نسبا و صهرا
نعمت است و نعمت از سبب مشروع حاصل می شود لذا زنا را سبب حرمت مصاهره قرار دادن دال بر این است
که زنا قبیح لغتیه و غیر مشروع نیست و الا باید سبب حرمت مصاهره می شود.

مصاهره جواب داده است که این اعتراض زمانی وارد می شود که زنا بذاته موجب حرمت مصاهره قرار دارد. شود
در صورتیکه زنا بذاته سبب حرمت مصاهره نیست بلکه زنا سبب نطفه است و نطفه سبب فرزند است یعنی از زنا
نطفه (حس) بوجود می آید و از آن بچه بوجود می آید و همین بچه در استحقاق و حرمتها و کرامتها اصل است یعنی
حرمتها ابتداء و بالذات در فرزندان ثابت می شوند پس بواسطه ولد به اطراف تجاوز می کنند که این حرمتها چهار
مستند است: ۱- بچه دختر باشد بر بچه اصول و طل گفته یعنی پدر و پدر بزرگ حرام می شوند و همچنین فرزند و اوطی
یعنی پسر و نوه (پسر) حرام می شوند و اگر فرزند پسر باشد بر پسر حرام و و مادر بزرگ و صوطه و نوه (پسر) و
مستند ۲- حرام می شوند و هم چنین بر پسر دختر و نوه (دختر) زن و صوطه حرام می شوند به هر صورت از اختلاف
زن و صوطه نطفه آنها چیز واحد می شود و از آن فرزند بوجود می آید پس فرزند هم جزء و اوطی است و هم جزء
صوطه و لذا بر هر دو حرام است چونکه استحقاق از جزء خود جائز نیست پس به اطراف تجاوز می کنند و تبیین
حرمتها که در بالا ذکر کردیم ثابت می شوند همین طور ایجاب حرمت از ولد بطرف اسباب ولد تجاوز می کند

یعنی همانطور که ولد حرمت مصاهرت را ناسی می کند (سبب ولد یعنی ولی، بره و نفیس، یا شهرت و دیدن فرج
 اخل، حرمت مصاهرت را واجب می کنند. خلاصه در اثبات حرمت ولد اصل است و در مورد نه عصیان
 ست و نه عروان، و ولد که ابتداءً و بالذات سبب حرمت مصاهرت است، منفی عنه نیست مخلوق خداست
 را آن قباحتی وجود ندارد مثل ولد مشرعی مستحق کرامت است چنانچه عبادت و شهادت و امامتش قابل
 قبول است و قتی که ولد منفی عنه نیست لذا قبیح لعین هم نخواهد بود. لذا سبب قرار دادن چیز قبیح لعین را
 نیز مشرعی سبب نیست یعنی حرمت مصاهرت قرار داده نشده است پس ولی خواه حرام باشد یا حلال، بالذات
 سبب مصاهرت حرمت مصاهرت نیست بلکه بواسطه ولی و بخاطر اینکه قائم مقام ولد است سبب حرمت
 مصاهرت است چونکه اطلاع بر حقیقت علوق و قرار گرفتن محل متعذر و ناممکن است. لذا ولی که سبب
 ظاهر ولد و منفی الی الولد است قائم مقام ولد قرار داده شده سبب حرمت مصاهرت قرار داده شد
 پس همانطور که ولی حلال منفی الی الولد است و ولی حرام هم منفی الی الولد است و همانطور که ولی
 حلال در سبب بودن برای حرمت مصاهرت قائم مقام ولد است همین طور ولی حرام هم قائم مقام ولد
 است لذا از ذات خود سبب حرمت مصاهرت نیست بلکه بخاطر اینکه قائم مقام ولد است و سبب که
 حرمت است و بقول صاحب حسامی است که قائم مقام با علمت اصل عمل می کنند یعنی حر قائم و
 خلیف صفات اصل اعتبار کرده می شوند صفات خودش اعتبار کرده نمی شود چنانچه خاک را فاده بهایر قائم مقام
 آب است پس در خاک صفت آب یعنی پاک گفته بودن آن اعتبار کرده نمی شود یعنی همانطور که پاک بودن آب
 ضروری است پاک بودن خاک هم ضروری است. اما وصف خود خاک یعنی تلویث اعتبار کرده نمی شود
 بلکه ساقط می شود چنانچه اگر صفت تلویث خاک اعتبار کرده شود از آن طهارت حاصل نمی شود و این علقه
 ادال بر این است که صفت تلویث خاک ساقط شده است همین طور چونکه زنا در اثبات حرمت مصاهرت
 قائم مقام ولد است لذا در اثبات حرمت مصاهرت وصف حرام بودن خود زنا اعتبار کرده نمی شود
 بلکه وصف حرمت آن ساقط و باطل می شود. لذا اگر چه از حیثیت زنا بودن حرام و معتبر است ولی در حرمت
 زنا

اثبات حرمت مصافرت بخاطر قائم مقام بودن ولد حرام و مصنف نیست وقتی که زنا از این حیثیت مصنف و حرام نیست لذا فعل حرام سبب حرمت مصافرت قرار داده نشده است. لذا این اعتراض بر احناف وارد نمی شود

۵۸ فصل فی حکم الامر والنهی الی قوله فی ذلک :

ترجمه : فصل در تصور حکم امر و نهی در ضد آنچه که امر و نهی بخلاف آن منسوب هستند در این باره علماء اختلاف دارند

توضیح : مصنف قبلاً حکم امر و نهی را در ماضی و مضی و غنی بیان کرد چنانچه فرض کرده بود حکم امر در ماضی و مضی واجب است یعنی از امر و وجوب ماضی و مضی ثابت می شود و حکم نهی در مضی و غنی نیز واجب است یعنی بخاطر نهی در مضی و غنی حرمت ثابت می شود در این فصل حکم امر و نهی را در ضد آنها بیان می کند یعنی امر به چیزی در ضدش (ضمی غنی) چه حکمی ثابت می کند حرمت یا کراهیت ؟ و نهی عن الشيء در ضدش (ماضی و مضی) چه حکمی ثابت می کند وجوب یا سنیت یا ندب ؟ مثلاً شخصی گفت : «تحرک کن» حرکت کن که ضد آن سکون است آیا از این امر به حرکت حرمت یا سکون ثابت می شود یا کراهیت ؟ یا مثلاً شخصی گفت : «لا تسکون» آیا از این نهی وجوب حرکت که ضد سکون است ثابت می شود یا ندب یا سنیت ؟ مصنف در جوابی می گوید که این موارد علماء اختلاف دارند بعضی گفته اند امر به چیزی و نهی نفس نفس از ضد آن چیز است و نه مقتضی نهی است همین طور نهی از چیزی و نه امر به ضد آن است و نه مقتضی امر است بر می گفته اند امر به چیزی همان نهی از ضد آن است و نهی به چیزی همان امر به ضد آن است و ضد اغلب آثار هم وجود دارد در بعضی مواردی صراحتاً آمده است و البته مذهب مختار نزد مصنف در بحث بعضی بیان نشده است

۵۹ والمختار عندنا اب الامر الی قوله ثابتاً بطریق الاقتضاء :

ترجمه : نزد ما مختار این است که امر به چیزی اقتضای کراهیت ضد آنرا و این طور نیست که امر به چیزی کراهیت ضد آنرا واجب کند یا بر آن دلیل باشد چنانکه امر به چیزی از غیر خودش سبب است لیکن از امر به چیزی حرمت ضد ماضی و مضی بخاطر حکم امر (لاستورده) ضرورتاً ثابت می شود و آن چیزی که بطریق ضرورت ثابت می شود

طریق اقتضا ثابت می شود نه بطریق دلالت

توضیح: مصنف می گوید در این مسئله مختلف فیه مذهب مختار نزد ما (یعنی نزد مصنف و تاضی ابو زید و غیره) نفس المائمه و پیروان آنها از حنا آخرین (این است که امر به چیزی متقاضی (تقاضا کننده) مکروه تحریمی بودن ندارد) است یعنی اگر به چیز معینی امر شود خدا آن مکروه تحریمی است البته این زمانی است که از مشغولیت بر ضد مأمور به فوت نشود البته اگر مأمور به فوت نشود البته اگر مأمور به فوت نشود در این صورت عمل بر ضد مکروه تحریمی نیست بلکه حرام خواهد بود مثلاً در روز نحر از جانب خداوند دعوت به خوردن گوشت بشده است اگر کسی در این روز روزه بگیرد یعنی بر ضد مأمور به عمل کند روزه اش حرام است چونکه مشغولیت در روز بازش فوت مأمور به یعنی اجابت دعوت خداوندی ^{فکر} شده است خلاصه امر به چیزی متقاضی مکروه تحریمی بودن خدا را می کند امر به چیزی نه موجب حرمت (مکروه تحریمی بودن) خدا آن است و نه بر آن دلالت می کند بلکه امر به چیزی ضرورتاً متقاضی کراهیت خدا آن است و دلالت این است که امر به چیزی از غیر خودش یعنی از غیر چیز که املا مسالک است لذا امر به شی و غیره بر غیرش دلالت نمی کند پس بر ضد شی و بدرجه اولی ولایت نخواهد کرد پس نمی تواند موجب حرمت ضد شی و قرار گیرد اکنون این سوال پیش می آید وقتی که امر به شی نه موجب ضدش است و نه بر آن دلالت می کند بلکه کلاً املا مسالک است پس حرمت (کراهیت تحریمی) خدا آن چه طور ثابت می شود؟ جوابش این است که کراهیت تحریمی ضد شی به خاطر حکم امر ضرورتاً ثابت می شود چونکه طلب وجود چیزی متقاضی ^{است} انتفاء ضد آن است یعنی امر حکیم است وقتی که وجود چیزی را می خواهد مطلقش این است که انتفاء ضد آن را هم می خواهد پس انتفاء ضد مأمور به به خاطر حکم امر ضرورتاً ثابت است و آنچه که ضرورتاً ثابت است به طریق دیگر انتضاء ثابت است نه بطریق دلالت و ضرورت با اثبات ادنی یعنی کراهیت تکمیل می شود وقتی که ضرورتاً با اثبات کراهیت تکمیل می شود پس از امر به شی و حرمت خدا آن ثابت نمی شود

تن کراهی در متن لفظ کراهه آمده است که مصنف بلا آوردن لفظ حرمت اشاره کرده که منظور کراهت است تحریمی است نه کراهت تحریمی نیست ^{تکراهی} لفظ اقتضا که در اینجا آمده است منظور از آن غیر مقصود

است که بطریق ضرورت تأیید می شود و اقتضا اصطلاحی ضرایب نیست که به معنای «منطوق قرار دادن غیر منطوق بخاطر صحیح کردن منطوق است» چونکه در اینجا صحت منطوق بر کراهت موقوف نیست.

۱۵۱) وفائدة هذا الاصل ان التحريم ... الى قوله لكنه يكره:

ترجمه: فائده این اصل این است (در صورت تقویت) چونکه از امر «تحریم ضد مقصود نیست» لذا تحریم معتبر نخواهد بود مگر از این حیثیت مشغولیت در ضد ماضی را فوت کند، پس وقتی که ماضی را فوت نکند، آن ضد مکر خواهد بود مانند امر به قیام برای رکعت دوم، قصد آنرا بقعود نیست حتی اگر نشیست دوباره بلند شد لغایزه فایده اش بشود البته مکرره می نشود.

توضیح: مصنف می گوید فائده اصل سابق یعنی اینکه امر بالش، متقاضی کراهت ضدش است، این است که اگر مشغولیت در ضد ماضی را فوت نکند در این صورت عمل بر ضد حرام است، اما تحریم ضد از امر مقصود نیست چونکه امر برای تحریم ضد وضع نشده است بلکه برای اجابت (واجب کردن) وضع شده و تحریم ضد ضرورتاً تأیید است. لذا این تحریم که از امر مقصود نیست اعتبار نخواهد داشت مگر بدانکه مشغولیت در ضد ماضی را فوت کند چونکه فوت ماضی حرام است. اگر مشغولیت در ضد ماضی را فوت نکند در این صورت مشغولیت در ضد حرام نخواهد بود البته بخاطر تأخیر واجب مکرر و مقصود نیست بلکه بقصد حصول رکعت اولی از سجده دوم می برداشت حکم به قیام است اما این حکم قیام، قصداً و بلاشک ماضی را فوت می کند و این نخواهد بود بلکه بخاطر تأخیر ماضی مکرر و مقصود نیست بلکه بقصد حصول رکعت اولی می نشیست بطوریکه ماضی را قیام فوت نشود پس باینکه بشود باینکه بقصد ماضی را قیام فوت نشود و مقصود از نشیست تأخیر ماضی مکرر (قیام) فوت شود در این صورت این تعدد حرام خواهد بود و اولی از قیام می شود.

۱۵۲) وعلى هذا القول يجعل ان يكون النهي ... الى قوله ليس الا بالمراد:

ترجمه: بطریق این قول احتمال دارد که نهی در ضد منضم به متقاضی اثبات شده باشد (آن نیست) بر قدری

باشد واجب است به همین خاطر ما گفتیم وقتی که معصوم از پوشیدن لباس در وقت رفته منع شده است این پوشیدن
 زار و ردا نیست. **الحکم** خواهد بود.
 توضیح: مصنف می گوید اصل سابق (یعنی امر بالش و متقاضی کراهیت ضد آن است) این احتمال را دارد که
 نفی از چیزی در ضد آن چیز متقاضی اثبات است باشد و آن نیست در قدرت باشد واجب است کمتر از واجب
 این تر است همانطور که کراهیت از حرمت یا این تر است یعنی همانطور که از امر بالش کراهیت ضد آن ثابت
 می شود از نفی عن الشئ است ضد آن ثابت می شود به همین خاطر فقط گفته اند وقتی که معصوم از پوشیدن لباس در
 وقت منع شده است همانطور که در حدیث آمده است: لا یلبس القمیس ولا المعانم ولا السراويل ولا
 البرانس ولا الاخفاف الا اذ لا یجد بخل فیلبس خفی و لیتطعم من الغنم من الکعبین پس پوشیدن
 از زار و ردا چونکه در وقت نیستی نیست خواهد بود البته باید دانست این نیست، است محله فیه بین
 و نه است که از اینها صریح قولاً و فعلاً صریح است چونکه این است بدون قول یا فعل رسول الله ص ثابت
 نفی نشود بلکه منظور از نیست در اینجا این است که حکم بر ضد نفی عن الشئ و بلا ترک چنان عمل
 می کند که بر است مؤکده عمل می کند.

۹۰ فصل فی بیان اسباب الشرائع الی قوله علی حدوث العالم:
 ترجمه: این فصل در بیان اسباب احکام مشروع است بدانکه اصل دین و فروع آن مشروع به اسباب هسته
 که شریعت این اسباب را اسباب برای آن قرار داده است مثلاً (وجوب حج و ایستادن به بیت است و
 (وجوب روزه و ایستادن به شهر است و (وجوب نماز و ایستادن به اوقات آن است و (وجوب عقوبات و
 و ایستادن به آنها است و (وجوب کفاره ای که در این عقوبات و عبادات است و ایستادن به سبب صبر الله
 این محالیت و اباحت است که کفاره به طرف آن سبب مضاف کرده می شود و سبب مشروعیت معاملات خود
 بقاد عالم است که و ایستادن به ارتکاب آنها است.
 توضیح: در اینجا مراد از اسباب، طرق و مراد از شرائع، احکام مشروع است. مطلب این است که

که این فصل در بیان طریقی است که احکام مشروری از آن شناخته می شوند و احکام ثابت می شوند.

در مورد اسباب احکام علماء مختلف دارند که در این مورد سه مسلک وجود دارد: ۱- مذهب غلامی

اصناف و بعضی شواهد و معهود متکلمین این است که احکام مشروری خواه از قبیل اصول باشد مانند اعلان

به ذلت و صفات خداوند و خواه از قبیل فروع باشد مانند عبادات، معاملات، نکاحات و عقوبات و تمام

این احکام اسباب دارند که این احکام شریعت از آن اسباب ثابت هستند و ظاهراً بطریق آن اسباب

مشروب و مضایف هستند المرحه شارع و واجب گفته حقیقی فقط خداوند است. ۲- مذهب دوم و مذهب

بعضی اصولیین است که این حضرات اسباب را کاملاً انکاری کنند و بگویند اینها اسباب نه برای عبادات و وجود

دارند و نه برای معاملات و نه برای عقوبات و نه هیچ ظاهرو نه هیچ حقیقی بلکه این حضرات می گویند

حکم منصوص علیه از ظاهر نص ثابت می شود و در غیر منصوص علیه حکم و استنباط به وصفی است که آن وصف علت

تکرار داده شده است چنانچه آن وصف در غیر منصوص علیه علامت بقوت حکم است. دلیل این حضرات این است

که ایجاب (واجب کردن) صفت خاصه خداوند است و بطریق صفت خاصه خداوند است. ۳- برای ایجاب بطریق

اسباب مشرب و مضایف کرده شود این صفت خاصه از خداوند منقطع می شود و این کار جائز نیست. دلیل

دوم این است که اگر احکام اسباب داشته باشند باید در میان احکام و اسباب افتکاک (جدایی) نباشد حال آنکه

افتکاک موجود است چونکه قبل از شریعت اسباب موجود بودند اما احکام موجود نبودند همین طور اگر شخص

در دار الحرب مسلحان شد و بطریق دار الاسلام هجرت نکرد و رخصت او اسباب متعقیق هستند اما عبارت بر او

واجب نیست فلذا این افتکاک علامتی است بر اینکه احکام اسباب ندارند. متصفا به عبارت دوم و جمیعها

الشرع اسباباً لها به و دلائل این حضرات جواب داده است جواب دلیل اول این است که ما نلاحظیم که اسباب بذات

خود ضوئیه هستند تا که قطع صفت ایجاب از خداوند لازم بیاید بلکه ما می توانیم موجب حقیقی خداوند است البته

احکام بطرفی اسباب مضایف هستند از مضایف بودن حکم بطرفی سبب لازم بقول آنکه حکم به حارف دیگر

مضایف نباشد مثلاً قتل در حقیقت از شمشیر یا غیره حاصل می شود لیکن با وجود این و قتل بطرفی قاتل مضایف

در مورد حق که قصاص بر قاتل لازم می آید نه بر مقتول و بر اینجا هم امکان دارد واجب نشده حقیقی خداوند محال باشد
 ای احکام بطرف اسباب مضاف باشند لذا قطع صفت ایجاب از خداوند لازم نمی آید. جواب دلیل دوم این است
 وقتی که اسباب بذات خود موجب نیستند بلکه وقتی که خداوند آنها را موجب قرار می دهد، موجب قرار می گیرند لذا
 بل ورود شرع آنها را اسباب قرار نداده است بعد از ورود شرع اسباب موجود می شوند لذا بعد از ورود شرع اسباب
 احکام با هم موجود خواهند بود لذا در میان آنها انگاک وجود نخواهد داشت البته سابقه بدون عبادات از
 مسلمانان در الحریه این ظاهر نیست که برادر الحریه اسباب متحقق نشده اند و احکام (عبادات) واجب
 نشده اند بلکه احکام هم موجود هستند مگر بخاطر رفع حرج عبادات سابقه شده اند

۳- مذهب سوم که قائل آن جمیع اشاعره هستند این است که حقوق العباد و عقوبات اسباب دارند که
 وجوب آنها بطرف اسباب مضاف و منسوب است چونکه حقوق العباد و عقوبات از کسب بنده حاصل می شوند
 لذا می توانند بطرف بنده مضاف باشند اما عبادات چونکه در وجوب آنها کسب بنده دخالت ندارند بلکه وجوب
 عبادات فقط بطرف ایجاب و خطاب خداوند مضاف است لذا عبادات اسباب نخواهد داشت. جواب این و
 حضرات این است که این فرق ضعیف است چونکه وقتی مضاف کردن بعضی از احکام بطرف اسباب، با دلیل جائز می
 است پس مضاف کردن تمام احکام بطرف اسباب هم جائز خواهد بود. مصنف به مذهب اول را که مذهب خودش را
 هم است بیان کرده می گوید در شریعت اسلام اصول و فروع دین مشرووع به اسباب هستند که مثلاً آن اسباب را
 اسباب اصول و فروع دین قرار داده است یعنی احکام اسباب دارند و احکام بطرف این اسباب مضاف هستند که
 اگر چه موجب حقیقی خداوند محال است خلاصه طریقه مذهب اول احکام شرعی اسباب دارند مثلاً وجوب حج لذا
 وابسته به بیت الله است یعنی تسبیب حج بیت الله است چونکه در شریعت حج بطرف بیت مضاف کرده می گویند البته
 چنانچه خداوند فرموده *وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ* است طاع الیم میللاً قبللاً گذشت که اضافت دلیل سببیت و
 است لذا بیت و سبب وجوب حج است و بیت چونکه واحد است و تکرار ندارد لذا وجوب حج هم تکرار
 نمی شود چونکه تکرار سبب مسبب مکرر می شود بدون تکرار سبب و مسبب مکرر نمی شود. البته وقتی مضاف

حج شرط برای جواز ادا است نه برای سبب یعنی خاطر حج بطرف وقت مضاف نمی شود هم چنین وجوب
 روزه وابسته به شهر است یعنی سبب وجوب روزه ماه رمضان است خداوند می فرماید این شهر منم الشرف علیه
 چنانچه روزه بطرف ماه رمضان مضاف می شود مثلاً گفته می شود اِصوم شهر رمضان یا تکرار رمضان و
 روز و هم تکرار می شود و روزه رمضان قبل از دخول رمضان درست نیست تمام این چیزها علامت سبب
 بودن شهر رمضان هستند و سبب وجوب نماز اوقات نماز هستند چونکه نماز بطرف وقت مضاف
 می شوند مثلاً گفته می شود صلاة الفجر صلاة ظهر و یا تکرار وقت و نماز هم تکرار می شود و قبل از وقت
 درست نیست تمام اینها علامت سببیت هستند لذا وقت برای وجوب نماز سبب است
 همینطور وجوب عقوبات وابسته به اسباب عقوبات است و ضمان از اسباب و جنایات هستند که این عقوبات
 و حدود بطرف آنها مضاف هستند مثلاً حد سرقه حد زنا یا تکرار این جنایات حدود هم تکرار می شوند قبل
 از جنایات حدود ~~تکرار~~ واجب نمی شوند این چیزها علامت سبب بودن هستند لهذا جنایات اسباب برای عقوبات
 و حدود هستند مصنف می گوید کفار له که دایر بین عبادت و عقوبت است و وجوبش بطرف سبب وابسته است
 که کفار به این سبب مضاف است قرآن سبب صراط بین معانیت و اباحت است خلاصه کفار من وجه عبادت
 و من وجه عقوبت است عبادت به این خاطر است که کفار با چیزهای ادا کرده می شود که عبادت هستند مثلاً روزه
 اعتقاد در صورت اطمینان طعمه صدقه این همه چیز عبادت هستند همانطور که برای عبادت نیست شرط است برای
 کفار هم نیست شرط است و از طرفی کفار مکرر گناهان است مسلم است که گناهان بوسیله عبادت جبران می شود
 لذا کفار عبادت است کفار و عقوبت به این خاطر است که جزای فعلی ممنوع است و عقوبت هم جزای فعلی ممنوع
 است از این حقایق معلوم می شود که کفار و عقوبت است و هم چنین می توان گفت که کفار بر جنایات مرتب می شود
 و هر چیزی که بر جنایات مرتب شود عقوبت گفته می شود خلاصه آنکه کفار دایر بین عبادت و عقوبت است پس
 سبب آن چیز خواهد بود که بین اباحت و معانیت متردد باشد تا که بخاطر عبادت بودن بتوان کفار را بطرف
 صفت اباحت سبب مضاف کرد و همچنین بخاطر عقوبت بودن بتوان کفار را بطرف صفت معانیت سبب

متفاوت کرد تا ایمان سبب و مسبب یک نباشد چنانچه متحقق شود مانند قتل خطای در صیانت ابا حجت و معافیت
 ترند است. سبب و مسبب خطای معافیت به این خاطر است که قاتل بختری را ترک کرده است حتی که تیرگی بجای شکار به انسانی
 ملایمت کرده است. ابا حجت به این خاطر است که به شکار تیر زده و تیر زدن شکار صیانت است. پس این قتل سبب
 غایب است که بین عبادت و عقوبت دایر است یا حثلاً شخصی در رمضان در روز عیداً روزه خود را بشکند از این
 حیثیت که چیز معلوک خود را خورده است و صیانت است اما از این حیثیت که بر روزه جنایت کرده معنی است پس
 نکستی روز در رمضان دایر بین ابا حجت و معافیت است لذا می توان آنرا (شکستن روزه عیداً) سبب و موجب
 غایب قرار داد. مصنف می گوید که سبب و مسبب معاملات (بیع، شرا، نکاح و...) بقیای عالم است که از این
 جانب خداوند فیصله شده است و آن (بقای عالم) و اوست به ارتکاب این معاملات است. تفصیلش این است که
 ندانند این عالم را آفریده و فیصله کرده که تا قیامت عالم باقی می ماند و بقیای عالم موقوف بر بقیای جنس
 انسان و دیگر حیوانات و بقیای نفس یعنی بقیای افراد انسان مانند خالد و زید و غیره است که بقیای جنس
 موقوف به بی توالت و تناسل است و بقیای نفس موقوف بر حصول ضروریات زندگی است و توالت و تناسل
 دو طریق دارد یا طریق غیر مشروع زنای یا طریق مشروع نکاح. پس برای بقیای عالم طریق مشروع (نکاح) اختیار
 شده است. همین طور برای حصول ضروریات زندگی هم دو طریق است یکی ناعشروع مانند غضب و دزدی و غارت شده
 دوم مشروع مثلاً تجارت ~~بالتراضی~~ بالتراضی. پس برای بقیای عالم طریق مشروع یعنی تجارت بالتراضی اختیار شده
 شده است. وقتی که نکاح و دیگر معاملات ببقای عالم مشروع شده اند پس بقیای عالم سبب و مسبب مشروعیت این و
 معاملات خواهد بود. مصنف می گوید و موجب ایمان بذات و صفات خداوند و انبیاست به آیاتی است که بر هر درش آن
 عالم دلالت دارند و حدوث عالم یعنی غیر از خدا حسب و قیام بالعدم بودن هر چیزی سبب ایمان بخداست بدین خود
 نحو که عالم تمام ممکنات است و ممکنات در وجود خود محتاج موثر هستند پس وجود ممکنات در
 بر موثر یعنی مانع دلالت می کند لذا ایمان بر مانع واجب است.

۱۴۱ انما الله لا الزام الى قوله ولا انحاء على يوم وليلة

توجه به تحقیق امر بر این لازم گردان ادلی چیزی نیست که بر ما به سبب سابقین واجب شده است. حال
بیع که بخاطر آن شدن واجب می شود سبب ادلی شدن مطالبه (طلب کرده می شود و دلیل این اصل اجبار
فقط اولی است بر اینکه بر ما هم واجب می شود بفایده واجب است زمانیکه بیع فروش و معینون بیشتر از یک
شبان روز باشد.

توضیح: در این عبارت مصنف به اعتراف متکثرین از اصحاب جواب می دهد قبلاً گذشت که گزوه از اصولین
کلاً اسباب را انکار می کنند ولی گویند اگر وجوب از اسباب ثابت شود بقصیل حاصل خواهد بود چونکه
امر بر این اسباب (واجب کردن) است و از اسباب هم واجب ثابت می شود و ثبوت وجوب از اسباب و
امر در تحصیل حاصل است بهر حال و وقتیکه وجوب از امر ثابت می شود بیانی به اسباب نیست و
جواب این است که در اینجا دو چیز جدیداً وجود دارد یکی تقصیر و وجوب ای و وجوب ادای تقصیر و وجوب وایه
به اسباب است و وجوب ادای وایه به اسباب است یعنی اول بخاطر سبب تقصیر و وجوب ثابت می شود سبب
بخاطر امر ادای طلب کرده می شود و این وجوب ادای ثابت می شود مثلاً بخاطر عقد بیع بر ذمه مشتری یعنی
واجب می شود اما ادای واجب نیست مگر وقتیکه از طرف بیع تقصیر مطالبه شود در اینجا صورت بر مشتری ادای
شده و واجب می شود یعنی بخاطر امر بر مشتری تقصیر واجب می شود چونکه تقصیر و وجوب و وجوب ادای دو چیز جداگانه
هستند بسا اوقات چیزی بر ذمه کسی واجب می شود ولی ادای آن فی الحال واجب نیست مثلاً شخصی چیزی خریده
و یک ماه برای پرداختن اجل مختار کرده در این صورت بخاطر تقصیر بیع تقصیر بر مشتری واجب شده و لکن ادای
آن فی الحال واجب نیست بلکه بعد از طلب بیع ادای آن واجب می شود
و دلیل این اصل از سبب تقصیر و وجوب ثابت می شود و از امر و وجوب ادای ثابت می شود این است که تمام
فقهائ اجماع متفق هستند که اگر شخصی کمتر از نهارهای یک شبانه روز مثلاً وقت چهار نهار در خواب بماند
یا در حالت جنون یا بی شعوش باشد بر او قصای این بخاطر فعل واجب است و قصای فرع وجوب است یعنی
قضا چیزی واجب می شود که قبلاً وجوب آن ثابت شده است پس معلوم شد که نهارهای مذکور بر ما هم

جنون و بی هوشی که در حالت خواب و جنون واقعند سبب برده اند و واجب بوده اند. اکنون سوال این است که وجوب
 این نمازها بخاطر سبب است یا امر؟ معلوم است که وجوب این نمازها بخاطر امر نیست چونکه از امر خطاب
 باصل می شود و این افراد صلاحیت خطاب ندارند یعنی بخاطر خواب و دیگر عوارض نمی توان آنها را مخاطب قرار داد
 لذا در حق آنها وجوب از امر ثابت نمی شود پس لاحتمال از سبب ثابت می شود پس معلوم شد که نفس وجوب از
 سبب ثابت می شود و وجوب ادا از امر ثابت می شود لذا یک چیز از امر و سبب هر دو ثابت نشده است
 لذا اعتراض بحصول حاصل از جانب منکرین اسباب درست نیست
 تذکره این عوارض (خواب و جنون و اغما) از یک شبانه روز بجا و زکردن قضای نمازهای فوت شده
 لازم نخواهد بود و عده امام شافعی درباره آنهم همین است اصرار بر اینست که اگر اغما و جنون این است که اگر اغما و
 یا جنون وقت یک نماز را احاطه کند قضای نماز واجب نخواهد بود

(۶۲) آنها یعرفن السبب بنسبة الحكم الى قوله انه يضاف اليه

ترجمه: همانا شناخته می شود سبب بخاطر منسوب بودن حکم بطرف آن و وابسته بودن حکم به آن (یعنی وجوب
 سبب) چونکه در اضافت شیء الی الشیء اصل این است که شیء مضاف الیه سبب برای شیء مضاف است
 و اضافت بطرف شرط مجازاً صورت می گیرد همین طور وقتی که حکم برای چیزی لازم باشد و بابتکار آن چیز
 حکم مکرر بشود این دلیل بر این است که حکم بطرف آن چیز مضاف است
 توضیح: قبلاً گذشت که برای احکام وجود اسباب ضروری است در اینجا علامات اسباب بیان می شود
 یعنی علامت سبب بودن یک شیء برای شیء دیگر چیست؟ مضاف می گوید سببیت بوسیله دو علامت
 شناخته می شود یکی این است که حکم بطرف سبب مضاف می شود مانند صلاة الظهر حج البيت و الشرب و قتل
 كفارة القتل و الصوم الشمر چونکه در مضاف شدن یک شیء بطرف شیء دیگر اصل این است که شیء مضاف الیه سبب باشد
 برای مضاف است چونکه اضافت برای اختصاص است لذا مضاف مخصص مضاف الیه خواهد بود چونکه در وجه
 میان وجه اختصاص قریب ترین اختصاص و اختصاص مستبعد سبب است لذا اضافت بطرف شرط است

قوی ترین وجه اختصاص یعنی سببیت را جمع خواهد بود و اضافت علامت خواهد بود بر اینکه مضاف الیه سبب و مضاف سبب آن است و واجب است حکم به سبب به این نحو است که یا موجود شدن سبب حکم موجودی شود و یا معدوم شدن سبب حکم معدوم می شود و یا تکرار سبب حکم تکرار می شود.

و انفا نیز مضاف الی الشرط و این عبارت جواب یک اعتراض است اعتراض این است که اگر اضافت دلیل بر سببیت است شرط هم باید سبب قرار بگیرد چونکه حکم بطرف ^{شرط} مضاف می شود مثلاً در صدقه فطر و شرط صدقه است ولی صدقه بطرف آن مضاف است لکن می شود صدقه الفطر لذا فطر باید سبب صدقه یا حال آنکه فطر سبب صدقه نیست و جواب این است که بظاهر علاقه مشابعت حکم بطریق مجاز بطرف شرط مضاف می شود بدین نحو که حکم همانطور که در وقت وجود سبب موجود می شود در وقت وجود شرط هم موجود می شود پس از این حیثیت شرط مشابعت سبب است لذا اینجا هم علاقه مشابعت حکم مجازاً بطرف سبب مضاف می شود در اینجا که عنوان علامت واقع شدن حقیقت اعتبار شده است مجازاً و لذا این اعتراض درست نیست و کذا اذا لازمه در اینجا علامت دوم بیان می شود مصنف می فرماید همانطور که (اضافه) دلیل سببیت است به معین نحوه لزوم یک شی (یعنی حکم) برای شی دیگر و تکرار آن شی و تکرار شدن حکم و هم دلیل سببیت است یعنی وقتی که حکم برای چیزی لازم باشد و تکرار آن چیز حکم مکرر می شود پس حکم بطرف آن شی و مضاف خواهد بود که اضافت علامت سببیت است لذا لزوم حکم برای چیزی و تکرار حکم یا تکرار آن چیز دلیل سببیت آن چیز خواهد بود.

[۶۲] وفي صدقة الفطر انما جعلنا الرأس سبباً و الفطر سبباً الى قوله بالتمكن من الزراعة .
ترجمه ۱ در صدقه فطر ما را سبب و وقت فطر (یوم عید) را شرط قرار دادیم در صورتی که صدقه بطرف هر دو معین است چونکه وصف مؤثرت رأس را برای سبب بودن صدقه ترجیح می دهیم و تکرار و وجوب بظاهر تکرار فطر مانند تکرار وجوب از رکات بنابر تکرار حول (اعمال) است چونکه وصفی که بظاهر آن رأس سبب بود و آن مؤثرت (فخرج) است و با تجدید سال متجدد می شود پس با تجدید وصف سبب در مرتبه متعبد به تقسمه خواهد بود و طبق

بن اصل عسر و فراج تکراری شوند در صورتیکه سبب متحد است. و آن سبب در عسر زمین ناهیه به اعتبار
 حصول حقیقی است. و در فراج بخاطر قادر بودن بر زراعت زمین ناهیه حکماً سبب است.
 توضیح: این عبارت جواب یک سوال محقر است. سوال این است که شما گفتید اضافه الشیء الى الشیء دلیل
 بر این است که مضاف الیه سبب و مضاف مسبب است. در صورتیکه صدق فطر همانطور که بطرف رأس
 مضاف است. و زکاء الرأس گفته می شود همین طور بطرف فطر هم مضاف است چنانچه گفته می شود صدقه الفطر
 بین وقت که صدقه بطرف رأس و فطر هر دو مضاف است پس شما چرا رأس را سبب و فطر را شرط قرار دادید و
 بر عکس نکردید یعنی رأس را شرط و فطر را سبب قرار ندادید؟ جواب این است که میان رأس و فطر بخاطر اضافت
 تعارض واقع شد. اضافت بطرف فطر متقاضی سبب بودن فطر و اضافت بطرف رأس متقاضی سبب بودن
 رأس است. و در صورت تعارض ما طریق ترجیح را اختیار کردیم. لذا سبب بودن رأس را ترجیح دادیم و رأس را
 سبب و فطر را شرط قرار دادیم. و وجه ترجیح رأس وصف مؤثنت (خرج) و هزینه است که در حدیث به آن
 اشاره شده است. پیامبر ص فرمود: «ادوا عن تمونون» یعنی ادا کنید صدقه فطر از جانب کسانی که شما خرج و
 هزینه زندگی آنها را تحمل می کنید. (و از آنها نگاهداری می کنید) مطلب این است که کسانی که خرج آنها بر شما واجب است
 هزینه صدقه فطر آنها را هم تحمل کنید. در وجوب مؤثنت اصل رأس است نه وقت. یعنی خرج رأس (ذات) تحمل
 کرده می شود نه خرج وقت. چونکه رأس محتاج خرج است. وقت محتاج خرج و هزینه نیست. لذا سبب
 رأس است نه روز عید فطر.

و تکرار الوجوب تکرار الفطر: این عبارت جواب یک اعتراض است. اعتراض این است که در سبب بودن
 باید وقت فطر ترجیح داشته باشد چونکه بانکار فطر در روز عید. و وجوب صدقه فطر تکراری می شود و این علامت
 سبب بودن است. در صورتیکه رأس تکرار ندارد. از اوّل تا آخر یکی است. وقتی که رأس تکرار ندارد پس بخاطر اینکه
 علامت سببیت رأس نباید سبب صدقه باشد. جواب این است که بخاطر تکرار وجوب صدقه بخاطر تکرار وقت
 فطر نیست. همانطور که شما خیال کرده اید بلکه تکرار وجوب صدقه بخاطر تکرار رأس است. لیکن تکرار رأس حقیقتاً

نیست بلکه تقدیر است بدین نحو که رأس بذاته سبب نیست بلکه بخاطر وصف مؤنت سبب قرار گرفته و وصف مؤنت بنا بر تجد در زمان متجدد می شود مثلاً کسی خرج شخصی را تا صبح می کند و وقتی که سال دوم می آید خرج سال در راعم تا صبح می کند و تحمل می کند پس این خرج و مؤنت سال دوم کاملاً با خرج سال اول تفاوت دارد و جدید است گویا هر سال مؤنت جدیدی تحمل می کند و قبلاً گفتیم که رأس موصوف به وصف مؤنت است لذا وقتی که با تجد و تکرار زمان و وصف مؤنت مکرر می شود در ضمن تقدیر رأس هم متجدد و مکرر می شود پس وقتی که در رأس تکرار دیده می شود آنکه چه تقدیر می است پس سبب قرار دادن رأس بلا مانع است لذا اعتراض عدم تکرار رأس درست نیست صاحب حسانی برای تحقق کردن جواب مذکور یک نظایر بیان می کند چنانچه می گوید تکرار و جو صد قریباً تکرار نظر مانند این است که با تکرار حول (تسلسل) و وجوب زکات مکرر می شود حول اگر چه سبب وجوب زکات نیست بلکه شرط است چونکه حال نصاب که سبب وجوب زکات است اگر چه حقیقتاً مکرر نیست ولی تقدیراً مکرر است بدین نحو که حال نصاب بخاطر وصف نصاب سبب وجوب زکات قرار گرفته است (چونکه حال نصاب اگر نالی باشد سبب وجوب زکات قرار می گیرد و الا نه) به هر حال در سبب قرار گرفتن حال نصاب نفاذ دخالت دارد و نفاذ بخاطر حول متحقق می شود بدین نحو که حول (سال) مستعمل بر چهار فصل است و سال در هر ۱۲ ماه متجدد و تکرار می شود پس با تکرار حول نفاذ تکرار می شود و با تکرار نفاذ که وصف حال نصاب است نصاب هم تقدیراً تکرار می شود وقتی که حال نصاب تکرار می شود اگر چه تقدیراً باشد می توان آنرا سبب زکات قرار داد و با تکرار حول در نصاب واحد وجوب زکات تکرار می شود پس همانطور که در اینجا با تکرار و تجد و وصف نفاذ و حول مال نصاب بمنزله مکرر و متجدد بنفس قرار گرفته است همینطور با تکرار و تجد و وصف مؤنت رأس و هم بمنزله مکرر و متجدد بنفس قرار می گیرد

علی هذا التکرار العشر و الخراج سبب صاحب حسانی می گوید چونکه با تکرار و تجد و وصف سبب هم متجدد و تکرار می شود ما اقلیم سبب عشر و خراج اگر چه واحد است یعنی زمین نامی ولی با تکرار و وصف زمین یعنی نفاذ در عشر و خراج تکرار پیدا می شود تفصیلش این است که سبب وجوب عشر و خراج زمین نامیه است

دلیلش این است که عشر و خراج بطرف زمین مضاف می شود مثلاً گفته می شود عشر الارض، خراج الارض و اضافت علامت سببیت است و چونکه در عبارات مالیه یسر و اعتبار کرده می شود در وجوب عشر و خراج نفاذ زمین (یعنی نای بودن زمین) اعتبار کرده شده و گفته شد اگر زمین نای باشد در آن عشر و خراج واجب می شود و الا واجب نمی شود البتة در عشر نفاذ حقیقی اعتبار کرده می شده و گفته شد اگر زمین عشرین حقیقتاً نامیه باشد یعنی حقیقتاً محصول موجود باشد عشر واجب می شود و الا نه چونکه عشر جزئی از مال یعنی بی است و واجب کردن این جزء زمانی ممکن است که ۹ جزء نذر مالک باشد و این زمانی ممکن است که محصول حقیقتاً موجود باشد چنانچه اگر مالک زمین عشرین کشت نکرد عشر واجب نمی شود در خراج نفاذ حقیقی اعتبار ندارد بلکه نفاذ تقدیر می معتبر است چنانچه اگر مالک زمین خراجی بر کشت قادر است یعنی اصحاب زراعت و کشت موجود هستند ولی زراعت نکرد بخاطر وجود نفاذ تقدیر می بر او خراج واجب می شود (دلیلش این است که در خراج لازم نیست که خراج از جنس محصول باشد بلکه جنس دیگری هم می تواند خراج باشد لذا لازم نیست که خراج وابسته به نفاذ حقیقی باشد) خلاصه سبب خراج و عشر یعنی زمین یکی است که در آن حقیقتاً تکرار و تعدد نیست ولی نفاذ که شرط آن است در آن تعدد و تکرار است لذا با تکرار نفاذ زمین هم تعدد معتبر و تکرار می شود لذا می توان زمین را بخاطر تکرار و تعدد حکم سبب وجوب عشر و خراج قرار داد.

دفتر اول حسامی در تاریخ ۱۳۲۷/۳/۱۴ بم اتمام رسید

۱۳۱۶/۳/۲۷

و اما ما آن که در مورد غنیمت و رخصت است در دفتر دوم حسامی می باشد

بفصل